

فهرس العدد

= دراسات وابحاث :

- ابو عبد الله محمد بن خميس التلمساني
(650 - 708 هـ - 1253 - 1309 م)
الاسلام والتاريخية والتقدم
السياسة المالية للدولة الفاطمية في المغرب
فكرة الالتزام في الاخلاق والقانون
- 2 المهدي البوعبدلي
14 د- محمد اركون
46 د- الحبيب الجنحاني
66 عبد الله غلام الله

= من معاضرات الملتقى 11 للفكر الاسلامي :

- مجهودات الدولة الرستمية في نشر الحضارة الاسلامية
وتركيبتها
- 82 سليمان داود بن يوسف
د- ايفادي فيتراي
104 مايروفيتش
116 د- عبد الكريم سايتوح
= من اصضاء الملتقى 11 للفكر الاسلامي :
المرأة المسلمة والفرنسية أمام القانون
المرأة بعد عام المرأة
نمة تخرج من بطون الارض
- 123 عبد العال الحماصي



ابو عبد الله محمد بن خميس التلمساني

(650 - 708 هـ — 1253 - 1309 م)

المهدي البوعبدلي

بحاثة في التاريخ ونائب
رئيس المجلس الاسلامي الاعلى
الجزائر

هو الشاعر الفيلسوف أبو عبد الله محمد بن عمر
ابن محمد بن عمر بن محمد بن خميس الحجري ،
حجر ذي وعين الحميري التلمساني ، اعتنى بترجمته
كبار المفكرين والباحثين من معاصريه ومن أتى بعدهم ،
ولا زال معين البحث عنه لم ينضب بعد ، ومن ذلك ان
بعض المعاصرين حاولوا مواصلة دراسة آثاره الا انهم
لم يصلوا الى اهدافهم ، وبقيت الجوانب المجهولة من
حياته لقرا ، ترجم ابن خميس من القدامى لسان الدين
ابن الخطيب السلمي ، في تاليفه : « الإحاطة في اخبار غرناطة » و « عائد الصلة »
ونشر أهم أثر من آثاره وهي رسالته المفتحة بقوله :



عجبا لها ايذوق طعم وصلها
من ليس يامل ان يمر ببالها
وانما الفقير الى تعلية ساعة
منها وتمنعني زكاة جمالها

وقد اقتصر ابن الخطيب على نشر هذه الرسالة من دون ان يتعرض للتعريف بها ، وعلى الاقل ذكر مخاطب ابن خميس ، أو الظروف التي كتبها فيها ، وقد لفت الانتظار الى هذه الرسالة ، أحمد المقرئ التلمساني في تأليفه « ازهار الرياض في اخبار القاضى عياض » بعدما ذكر له ترجمة واغية ، كما ترجمه في « نفع الطيب » ونشر له عدة قصائد الا انه لم يذكر عن الرسالة شيئا ، رغم انه كاد ان يستوعب جميع ما نشره عنه مترجموه ، ومن الباحثين القدامى الذين كانوا في طليعة مترجمي ابن خميس أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الحيصي في رحلته المغربية (1) وقد تعرف به عند مروره على تلمسان في ابتداء رحلته سنة 688 هـ . وفي ذلك قال « وما رايت بمدينة تلمسان من ينتمى الى العلم . ولا من يتعلق منه بسبب سوى صاحبنا أبي عبد الله محمد بن محمد بن خميس ، وهو غنى السن ، مولده عام خمسين ، وله عناية بالعلم مع قلة الراغب فيه ، والمعين عليه ، وحظ واغر من الادب ، وطبع فاضل في قرض الشعر ... الى ان قال « ... وكنت حين وردتها قد اقامت بها منتظرا للركب ، فكنت آنس بابن خمسين ، وأكثر مجالسته ومفاوضته ، وأعجبني ذهنه وحاله ، فأنى وجدته على حال انزواء وتقلل من الدنيا » اهـ . كان العبدري كما ذكرنا هو الكاتب الاول الذي نوه بشأن ابن خميس الذي كان مجهولا عند طبقات المتقنين ببلاده ، رغم ان بعض آثاره ومنها رسالته المفتحة بقوله :

عجبا لها ايذوق طعم وصالها

من ليس يامل ان يمر ببالها

بلغ صداها الى مصر ، حيث حكى ذلك العبدري في رحلته ، والذي اهتم بترجمة ابن خميس من القدامى واستوعب جل ما كتب عنه أحمد المقرئ التلمساني ، الذي افادنا بما كتبه عنه ابن خاتمة الاندلسي في كتابه « مزية المرية ، على غيرها من البلاد الاندلسية » كما افادنا ان أبا عبد الله محمد بن ابراهيم الحضرمي جمع ديوان شعره في مجموع سماه : « الدر النفيس في شعر ابن خميس » هذا في الجملة ما وصلنا من مترجمي ابن خميس القدامى ، اما المتأخرون فقد ترجمه الاستاذ محمد بن أبي شنب الجزائري ثم الاستاذ عبد السلام بن مزيان التلمساني فالاستاذ عبد الوهاب ابن منصور مؤرخ الدولة المغربية في دراسة قيمة سماها « المنتخب النفيس من شعر ابن خميس » (2) . وقد ركزها على شرح رسالته المنشورة في « الاحاطة » للسان الدين ابن الخطيب السلماني المتحدث عنها ، ودعمها بكثير من قصائده ، الا ان محاولته لتحليل الرسالة وشرحها ارتطمت بالفموض الذي اكتنفها . حيث اقتصر تاسروها

ابتداء من لسان الدين ابن الخطيب ، يذكرها من دون ان يتعرضوا لها ولو بكلمة ، كما تقدم لنا ذلك ، وقد قدم الاستاذ عبد الوهاب ابن منصور اعتذاراته لقراء دراسته ، وبين ان محاولة شرحه لا تعتمد على مصدر موثوق . وإنما هي مجرد افتراضات وتصورات ، بخلاف الاستاذ عبد السلام ابن مزيان الذى قدم دراسته عنه فى مؤتمر المستشرقين المنعقد فى تلمسان سنة 1936 (3) وقدم افتراضات كحقائق من دون ان يثبت قراء دراسته من ان شرحه هو مجرد اختيارات لا تعتمد على رواية . ولما ظهر كتاب « تاريخ قضاة الاندلس » لابی الحسن ابن عبد الله بن الحسن النباهى الملقب الذى حققه ونشره المستشرق الفرنسى ليلى يروقتصال ، مدير معهد الدراسات الاسلامية بجامعة باريس (طبع دار الكاتب المصرى بالقاهرة سنة 1948) وكان ضمن القضاة المترجمين قاضى تلمسان محمد بن منصور ابن هدية القرشى وذكر ان من جملة مآثره شرح رسالة ابن خميس ، وفى ذلك قال « ... كبير قطره فى عصره نباهة ووجاهة ، وقوة فى الحق وصرامة ، وكان اثيرا لدى سلطانه ، قلده مع قضائه كتابة سره ، وانزله من خواصه فوق منزلة وزراته ، قصار يشاوره فى تدبير ملكه ، فقلما كان يجرى شيئا من أمور السلطنة الا عن مشورته ، وبعد استطلاع نظره ، وكان أصيل الرأي ، مصيب العقل ، مذكرا لسلطانه بالخير ، معينا عليه ، كاتبا بليغا ينشئ الرسائل لمطولة فى المعانى الشاردة ، ذا حظ وافر من علم العربية واللغة والتاريخ ، شرح رسالة محمد بن عمر بن خميس الحجرى استفقح أولها بقوله :

عجبا لها ايذوق طعم وصالها
من ليس يامل ان يمر ببالها
وانا الفقير الى تعة ساعة
منها وتمننى زكاة جمالها

الى آخر الرسالة من نظم ونثر ، شرحا حسنا اتى فيه يقفون العلم ، وضروب الادب ، بما دل على براعته ، وكان جميل الاخلاق ، جم المشاركة مفيد المجالسة الخ » اه .
ومما لا يشك فيه ان هذا الشرح كان معروفا عند مترجمى ابن خميس الاوائل ، الذين من بينهم لسان الدين ابن الخطيب ، اذ هو من تلامذة ابن هدية القرشى ، ولكن جل ما وصلنا من مترجمى ابن خميس لم نجد فيهم من ذكر هذا الشرح ، رغم ذكرهم وترجمتهم لمصاحبه ، ومن هؤلاء احمد المقرئ الذى ترجم ابن هدية القرشى ضمن اساتذة جده محمد المقرئ قاضى تلمسان وفاس فى عهده ، ولهذا لا نستغرب ان عد

شرح ابن هدية في قائمة الكتب المفقودة ، ولم نجد له أثرا في المخطوطات التي تزخر بفهارسها التأليف المخصصة لها ، ومن حسن الحظ أن ختم المطاف بشقة من هذا الشرح بأحدى خزائن بيوتات العلم بوادي بجاية ، وأظهره صاحبه منذ سنوات قليلة فاجئتنا الاطلاع عليه والاستفادة منه ، وهذا المخطوط النادر ، رغم نقص بعض الأوراق منه ، ورغم أن مؤلفه صرح بأنه ألفه مكرها ومرغما - ولذا تعهد بإقتصاره على شرح وتحليل الجانب اللغوي فإنه شرح مفيد ، أثار لنا الجوانب الغامضة من حياة ابن خميس ، وهذه فقرات من تقديم ابن هدية في شرحه بين فيها الظروف التي أقدم فيها على تأليفه مع منهاجه فيه ، قال « أما بعد فإن من الزمنا الله تعالى للامر طاعته ، وفرض على كل امرء مؤتمره منها استطاعته ، أضقى الله علينا وارف ظله ، واضقى له عوارف فضله ، وطلب طلبته مثله أمر ممثّل ، ثم أمر وأمر ، وأمر الأمير حكم محكم وعمل صالح عند أهل العلم معتمّل ، ان اتضمن له بتبيين معاني الالفاظ اللغوية ، وتعيين ما يحسن من اشارات الاغراض التاريخية ، من رسالة الشيخ الاستاذ الاديب أبي عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن خميس الحجري حجردي رعين الحميري التي كتب بها الى مشرف مدينة قاس : أي الفضل محمد بن يحيى بن عتيق العبدري شاكرًا له ومثنيًا عليه ، وشاكرًا له عصابة اساءوا تعصبا بزعمه اليه ، ضمنها منظوماً ومثثورا ، وأودعها مثنورا ومأثورا ، صعد في ذلك وصوب ، وخطا وصوب ، وعلا وسفل ... الخ » اهـ

وكان الملك الذي ارغمه على هذا الشرح الملك أبو تاشفين الاول من ملوك بني زيان ، وهذا الملك هو الذي بني منارة الجامع الاعظم المالكي بعاصمة الجزائر ، وفي عهده احتل الملك أبو الحسن المريني مدينة تلمسان بعد حصار طويل ، ورغم هذا الحصار والقوة التي امكن جمعها طيلة أيام الحصار ، رفض الملك أبو تاشفين الاستسلام ، وقام الى أن قتل في المعركة ، كبقية افراد جيشه ، من هذه الفقرات المأثرة الشارح اسم المخاطب في الرسالة ، وهو مشرف مدينة قاس : أبو الفضل محمد بن يحيى بن عتيق العبدري ، الذي ترك بعض من حاول شرح هذه الرسالة في مآتهات الافتراضات والاستنباطات ، والتي بينها وبين الحقيقة بعد شاسع ، فالاستاذ عبد السلام ابن مزيان عند شرحه لبنت ابن خميس التي قال فيها :

اعلم أيها الفضل بن يحيى اتنى
من بعدها أجرى على أسالها

قال « أن أبا الفضل هذا هو ملك من ملوك بني زيان » وقد استبعد الأستاذ عبد الوهاب ابن منصور في « المنتخب النقيس » هذا الافتراض ونبه عنه : وقد وقع هو أيضا في نفس الغلطة عندما قال في شرحه للبيت الذي قال فيه ابن خميس :

وانل أبا البركات من بركاتها
وادفع محال شكوكه بمحالتها

بعد ان قال :

خذا أبا الفضل بن يحيى تحفة
جاءتك لم يشج على متوالها
ما جال في مضارها شعر ولا
سمحت قريحة شاعر بمثالها
وانل أبا البركات ...

فطن أن أبا البركات هذا هو « أبو البركات ابن عيشون البليغي تلميذ ابن خميس » والفرق بينهما أن الأستاذ عد الوهاب بن منصور قدم اعتذاره لقرائه ، لافتا انتباههم الى أن تعاليقه مجردا استنباطات واقتراضات ، ما دامت تعوزه المصادر الموثوقة .

أزاح شرح ابن هدية الغموض الذي اكتنف حياة ابن خميس ، وترك بعض مترجميه يسببه الى السحر والشعوذة ، والبعض الآخر يسببه الى الزهد والتصوف ، رغم أن ترجمتي لسان الدين ابن الخطيب والعبدري جليتان في الاشادة بقيمته ومكانته ، وقد تقدم لنا ما قاله عنه العبدري ، اما لسان الدين ابن الخطيب فانه ترجمه في « عائد الصلة » وقال « كان رحمه الله نسيج وحده ، زهدا وانقباضا وأدبا وهمة ، وحسن الشبية ، جميل الهيئة سليم الصدر ، قليل التصنع ، بعيدا عن الرياء عاملا على السياحة والعزلة ، عارفا بالمعارف القديمة ، مضطلعا بتفاريق النحل ، قائما على العربية والاصلين ، طبقة الوقت في الشعر وفحل الاوان في المثل ، أقدر الناس على اجتلاب الغريب الخ » . ظهر من خلال شرح ابن هدية أن ابن خميس كان ينتصر للفلاسفة ويشيد بانتمائها ، والفقهاء اذ ذاك وفي مقدمتهم ابن هدية كانوا يحكمون على الفلاسفة بالزندقة والكفر وهذه التهمة التي الصقت بابن خميس ، هي من الاسباب التي جعلته يعيش في بلاده منزويا متمزلا مجهولا في الاوساط العلمية ، مما جعل العبدري يقول في رحلته عنه « وجده على حال انزواء وتقلل من الدنيا » اذ كان

ابن خميس قريب عرهد بالامتحان الذي أصابه بمدينة فاس ، حيث نصب له فقهاؤها كميناً ، مثل فيه امام محكمتهم ، فحكموا عليه بالكفر والزندقة ، اذ لما حمى وطيس المحاكمة ، دافع ابن خميس عن آرائه بشجاعة وثبات ، مما ادى محاكموه ان يسجلوه فى دفتر الزنادقة ، وتسجيل المحكوم عليه فى هذا الدفتر ، عبارة عن اباحة هديمه ، ولم ينج ابن خميس من تنفيذ حكم الاعدام عليه ، الا مغادرته مدينة فاس تحت جناح الظلام كما سنبين ذلك ، وبعد وصوله الى تلمسان وجد الحاكم بأمره فيها القاضى ابن هدية القرشى الذى قال النباهى فى ترجمته : « ١٠ وكان اثيراً لدى سلطاناه ، قلده مع قضائه كتابة سره ، وأنزله من خواصه فوق منزلة وزرائه ، فصار يشاوره فى تدبير ملكه ، فقلما كان يجرى شيئاً من أمور السلطنة الا عن مشورته وبعد استطلاع نظره » ١٠ اهـ

ولم تكن منزلة ابن هدية - الخصم اللدود لابن خميس - مكانته السياسية فقط ، بل هو علاوة على ذلك سليل الفاتح الشهير عقبة ابن نافع الفهري والرأي العام يقدس عقبة وبنيه ، ومن سوء حظ ابن خميس انه كان مطلعاً على محاكمته بفاس ، ولترك لابن هدية القرشى الكلمة حيث قال عند شرحه لبیت ابن خميس فى رسالته :

وانسل أبا البركات من بركاتها
وادفع محال شكوكه بحالها

قال : « أبا البركات يعنى الشريف أبا البركات محمد بن على الحسنى المعروف ببليده فاس بالشواذكى وكان له بحث فى علم الكلام ، نعم وكان له ويعلم اللسان بعض الاعتناء والاهتمام ، وبسببه وقعت مخاطبة أبى عبد الله ابن خميس أبا الفضل ابن عتيق بهذه الرسالة ، اذ كان أبو البركات هذا هو متولى مناظرته حال حلوله بمدينة فاس واجتيازها بها واحسب ذلك ما بين الثمانين والتسعين وستمائة أو قبلها بستين والله أعلم ، وبمدينة فاس كتبت انا قاطناً اذ ذاك مع والدى رحمهما الله تعالى ، لسبب أوجب مفارقة الوطن يطول ذكره ، وكانت المناظرة فى علمى الكلام واللسان ، انقطع فيها أبو عبد الله ابن خميس حينئذ ، انقطاع من عزه الدليل واعوزه البرهان ، فرسمه الشريف أبو البركات عند ذلك فى ديوان الضلال والكفر ، ووسمه مع ما وسمه الله به من التفلسف بانتحال الشعر ، ولذلك ما أشار ابن خميس اليه فى النظم من هذه الرسالة والنثر » ١١

أما رأي الشارح ابن هدية في الفلسفة ومعتقدى مذاهبها فقد أظهره عند شرحه لقول ابن خميس : « وجأجا بها من قدماء الحكماء كل أوحدي الاحوذية فباتت تحب اليه وتوضع الخ » فقال : « والاشارة هنا بالحكماء القدماء الى مثل من ذكره من متقدمي الفلاسفة الرؤساء لعنهم الله ولعن ذا الاهتداء يهديهم والافتداء » ثم عقد ابن هدية فصلا بسط فيه القول عن الفلاسفة الاسلاميين وغيرهم عند شرحه لقول ابن خميس في رسالة : « وتحت هذه الاستار مخدرات استرار اضربها الاسرار ، وطالما تكر معارفها الانكار ، ونقلت من صدورنا ولاتك الصدور ، الى بطون هذه الارراق ، في ظهور رقوق بفاتر فلسفيات معانى علومهم الرقاق » شرح ابن هدية هذه الفقرة بقوله : « والفلسفيات منسوبة الى الفلسفة وقال ابن سيده الفلسفة الحكمة ، وهو الفيلسوف وقد تفلسف ، والفلسفة عند أهل السنة وكافة الاشعرية عبارة عن الزندقة البحتة والضلالة المحضة والكفر الواضح الناشئ عن مطلق الخلاف الواضح ، وعلومها تنقسم الى الغرض المطلوب منها ستة أقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية ، والاهية وسياسية وخلقية بينها الامام أبو حامد رحمه الله في بعض تصانيفه وبين آفاتها فاعنى ذلك عن تبينها هنا ان فيه خروج عن الغرض المشترط ، وكذلك ينقسم اصناف اربابها على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم وتشعب طرقهم ثلاثة أقسام : الدهريون والطبيعيون والالاهيون وكلهم زنادقة ، كفار ، لعائن الله تترى عليهم » .

ويعد ان بين ابن هدية المنتسبين لهذه الاقسام الثلاثة ، ورد بعضهم على بعض ، ختم فصله بقوله : « فوجب تكفيرهم وتكفير شعثهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سيفا والغرابي وغيرهما من المهتدين يهديهم المقتدين برايهم ، عليهم لعنة الله اجمعين » اه هذه فقرات مختصرة نقلناها من شرح ابن هدية القرشي للاستدلال بها على رايه في الفلاسفة ومذاهبهم ، نقصر عليها ، ثم ننقل الى رواية ابن هدية عن محاكمة ابن خميس في مدينة فاس ، وقد افادنا عن هذا النوع من المحاكم التي سيق اليها ابن خميس ، وقد كان لروايته وزنها ، حيث انه كان ساكنا بمدينة فاس وقد أورد في روايته ما يثبت ان ابن خميس جادل محاكميه حتى لم يبق منهم الا رئيس الجلسة أبو البركات كان ابن هدية علاوة على رايه في الفلسفة والفلاسفة الذين يحكم عليهم جزاها بالكفر والزندقة ، يحقر ابن خميس ، ويهينه ، ومن ذلك رده عليه عند شرحه لبيتة الذي قال فيه

وأذا انتسبت فاننسى من دوحه

تستقيل الانساب فرد ضلالها

قال ابن هدية في شرحه : « ٠٠ وهذا غلو مفرط وكذب مورط ، وكذا لعمري كل ما تقدم من قوله جراً هذا المجري » الخ ٠٠٠ الى ان قال عند شرحه للمقسم الثرى من الرسالة « ما جدا يملأ الدلو الى عقد الكرب » قال « ومراد ابن خميس بهذا الكلام ، الفضل ابن عباس بن عتبة ابن ابي لهب حيث قال : « من يساجلني يساجل ما جـدا يملأ الدلو الى عقد الكرب » »

ثم استرسل ابن هدية في حديثه فقال « فانت ترى ما في كلام ابن خميس هذا من القحة والجرأة على معاطاة الرقعة التي ناطته بمناط الخمول والضعفة ، على انه لم يقف هنا ولا جملة حده ، بل اضرب عنه وقال بعده لو لو حظت بقباثها الحجري رحلها ، وساجلت بوقاء جدها ذي رعين الا استوتفت سجلها » فاقول :

ليت شعري بم يهيم ، وبحقوق من اعتصم ، حين صرح ببحث خلقه ، ونطلق بسجية خرقة ، فلقد أمر امره ، وطال ، وعرض فخره ، فواعجبا كيف ركب ذلك اللكم الهلجاجة ، في تلك الاساليب هجاجة ، ماشيا فيها رويدا آمنا من ان يصادف في مضلات سياسيتها كيدا ، مع ما يعرف من انه في معاناة معاني معارف الزندقة قطع السن ، وان اديمه في هجير الهجر استشن ، انا لله عز وجل الوازع ، وقل الجازع ، على ان في ما تقدم من السقط ، ما يعد من هذا النمط ، اذ كل ما أسس من رسالته وبنى ، فانما هذا المعنى ان تأملته عني ، اللهم انه خبط خبط عشواء ، اذ ركب عمياء ، ولو كان له بصر يؤديه ، ويصيرة تهديه ، لما أبدى مثل هذا البيت ، الذي آداء واقتضى به الى ألمت - - الى ان قال مخاطبا ابن خميس :

« وأما الفقه الشرعي فمعلوم أنك منه صفر الراحة ، برئ الساحة ، لم تزل قاصرا على اجتناب اسبابه ، قاصدا لاجتناب اربابه ، معادة له ، ومناوأة لمن حمله ،

فلست منهم لدى خبر ولا خبر

ولست منه لدى ورد ولا مصدر

ولولا ان الاليق ايثار الاعراض من استتار مقاصدك السيئة والاعراض ، لاومات من ذلك الى ما يوجعك منه عض الثقاف ، ويرميك بثالثة الاشافي ، فانك من تناولك هذا السجال ، وتجاولك في ذلك المجال ، بين جهل فاضح أو كفر واضح ، فاختار وما فيهما حظ لاختار الخ « اه -

تكفى بهذا القدر من بيان بعض الجوانب المجهولة من صفحات تاريخ حياة عبقرى عاش في بلاده مدة طويلة منزويا خائفا يترقب مرور الاخطار التي كانت تهدده اشـر

اتهام خصومه اياه بالكفر والزندقة والحكم عليه بالاعدام ، كان ابن خميس من قادة الفكر المتنازعين بالشجاعة الادبية وقد ضرب لنا اروع مثل لذلك حيث دافع عن رايه اثناء محاكمته بمدينة فاس وانجم خصومه حيث توارى معظمهم ولم يبق في الميدان الا رئيس المحكمة - باعتراف خصمه اللدود ابن هدية - وهكذا نرى ابن خميس الذي عاش مدة في ابتداء حياته موظفا بقصور ملوك بني زيان ككاتب في ديوان الانشاء وكان في امكانه ان يرقى بسهولة الى اعلى المناصب ، وحالت بينه وبين ما كان التقشف والزهد بدلا من حياة القصور التي ضاق بها ذرعا ، وحالت بينه وبين ما كان يصبو اليه من حرية الفكر ولم يبالغ معاصره عبد المهيمن الحضرمي الذي صور حياة القصر بقوله :

ابست همتي ان يرانى امرو
مدى الدهر يوما له ذا خضوع
وما ذاك الا لاننى اتقيت
بعض القناعة ذل الخضوع

اختار ابن خميس عيشة الزهد والتقشف والعزلة بتلمسان ، الى ان وافته الطروف فغادرها تحت جناح الظلام ثم ختم به المطاف بغرناطة ولم تنسه حياة البذخ والترف التي لاقاها بغرناطة تلمسان ، التي كان كلما ذكرها الا وبكاها في قصائده التي اودعها نبضات قلبه وخلجات فؤاده وقد استفاد التاريخ الثقافى التلمساني من هذه القصائد ، قصيدة ضمنها معالم تلمسان فريدة في نوعها *

هذه هي الخطوط العريضة من ترجمة حياة ابن خميس التي وصلتنا ، ولا شك ان ما تبقى منها - وهو في حكم المفقود - مثل تراجم ابن خاتمة الاندلسي صاحب كتاب « مزية المرية ، على غيرها من البلاد الاندلسية » وما كتبه عنه مواطنه ابو عبد الله محمد الحضرمي صاحب ثلاثيات البخارى الذي جمع ديوان شعره المسمى « الدر النفيس ، في شعر ابن خميس » وكلاهما اعرف الناس به ، اذ عاشراه ورافقاه في مدينة المرية ، كان اكثر الباحثين في تاريخ الادب العربى وبالمخصوص، المهتمين بدراسة ابن خميس ، يتطلعون الى هذين الاثرين ، وقد اشيع بان « الدر النفيس في شعر ابن خميس » اكتشف وقد هياه مكتشفه للطبع ، الا انها مجرد اشاعة ، والذي اكتشف حقيقة من آثار ابن خميس رسالة ثانية ، عزز بها رسالته الاولى - موضوع حديثنا - وبقيت هذه الرسالة مجهولة تماما ، الى ان اكتشفت منذ سنوات قليلة *

وهي بخط ابن خميس ، اذ كتبها قبل وفاته بست وعشرين سنة ، فتاريخ ارسالها من تلمسان كان سنة 682 هـ ارسل ابن خميس هذه الرسالة في وقت واحد مع رسالته الاولى التي ارسلها الى مشرف مدينة فاس : ابو الفضل محمد بن يحيى بن عتيق العبدري والثانية (القرية العهد بالاكشاف) ارسلها الى قاضي مدينة فاس ابي غالب المغيلي ، ويظهر انها بقيت في خزانة ابي غالب المغيلي حيث كتب ولده في ختامها « ان هذه الرسالة ارسلها ابو عبد الله ابن خميس من تلمسان الى والدئ سنة 682 هـ بعد رجوعه من فاس » .

والغالب ان قاضي فاس - الذي كان من اصدقاء ابن خميس - احتفظ بها خشية ان تجر له التهمة ، والرسالة الثانية في نفس موضوع الاولى ، واهم ما فيها الاشادة بالفلسفة واساطيرها الذين كان يراهم المثل العليا لحرية الفكر ، وهي كسابقتها في حاجة الى دراسة معمقة ، اذ الرسالة الاولى كما رأينا ، اقتصر فيها شارحها على الاهتمام بالناحية اللغوية ، وان فلتت منه استطرادات ، فهي لا تجاوز الهجوم على صاحبها ، ومحاولة نقض آرائه وتكفيره الخ .

ولهذا فهي في حاجة الى دراسة فنية ، ولا يفوتنا في هذا المقال ان نحثه بما ختم به ابن خميس رسالتيه الاولى والثانية صور في ختامهما انطباعاته عن فقهاء فاس الذين نصبوا له كميناً وحكموا عليه بما هو معروف قال : « اقمم ابو الفضل بماله على ابي البركات من الفضل ، ذلك العراقي الرومة ، لا هذا القاسي الجرثومة » . وان يك ذلك اسرائيلي الاصل ، وهذا اسماعيلي الجنس ، ان موطن قديم ابي غالبنا المذكور من فاسه الغراء ، لارفع واسني من مقعد رقوطهم المشهور من اغرناطة الحمراء ، ومن متبوء ابي اميتهم المرحوم من جنة جزيرة الخضراء ، فيما لكت ابا الفضل من هذه المعجزة والوك ، ارايت في عمرك مثل هذا الصعلوك ، لا والله ما على ظاهر هذه الغبراء ، من يتظاهر بمثل هذه المعرفة في بني غبراء ، فاي شيء هذا المنزع ايش ، لا حال لنا معك ولا عيش ، من يصحبك على هذا الطيش ، ما هذا الخيل ، اخمارك ام ثمل ، ارجع الى ما كنت بصدده . وقيت الزلل ، خذ في الجد فما يليق بك الهزل ، رقي غزلك فحك لنا منه ارق غزل ، ماذا اقول وای عقل يطابقني على هذا المعقول ، افصحتني والله عن مكالمتكم هذه المحن ، ومنعني من طلب مسالمتكم ما لكم على في دنياكم هذه من الاحن ، ان تكلمت كلمت ، وان استعجمت عجمت ، اما لهذه العلة فاس ، اما لهذه الغيلة مواس ، ما حيلتي في طبع بلدكم الجاس اما يلين لضعفي قلب

زمانكم القاس ، ما لهذه الدمن ، يا بني خضروات الدمن ، اظهرتم المجن • فقلب
لكم ظهر المجن ، ان مريكم الولي حمقتموه فان زجركم العالم هجرتم عليه ففسقتموه ،
واذا نجم فيكم الحكيم غصصتم به فكفرتموه ، وزندقتموه ، كونوا فوضى فما لكم
اليوم من سراة ، واذهبوا من مراعيكم المستويلة حيث ما شئتم فقد اهلكم الرعاة ،
ضيعتم السنن والشرائع ، واطهرتم في بدعكم العجائب والبدائع ، نفقتم النفاق ،
واقمتم سوق الفسوق على ساق ، استصغرتم الكباثر ، وابحتم الصفائر ، اين غنيكم
الشاكر ، يتفقد فقيركم الصابر ، اين عالمكم الماهر ، يرشد متعلمكم الجائر ، مات
العلم يموت العلماء ، وحكم الجهل بقطع دابر الحكماء ، جدد لنا شريعتك يا افضل
الشارعين ، قم قينا بموعظتك يا افصح التابعين ، لا والله ما يوقظكم من هذا الوسن ،
وعظ الحسن ولا يتقذك من فتن هذا الزمن الا سيف صاحبه ابي الحسن والسلام • اه •

منشورات
وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية



الاسلام و التاريخية و التقدم (*)

معهد أركون

استاذ تاريخ الفكر الاسلامي
بجامعة السوربون الجديدة
(فرنسا)

« اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتى ،
ورضيت لكم الاسلام ديناً » (قرآن كريم المائدة 3)
« ان الدين عند الله الاسلام » (آل عمران 19) *
« ان المعرفة التاريخية سواء اكانت ظرفاً تاريخياً ،
أم وضعية بشرية ، معرفة لا تجهل ولا يمكنها ان تجهل
ايا من الحدين * لان انسان اليوم مضطر الى ان يتعامل
عن مغزى الثورة التى يجتازها ، وعن المعنى الذى
يقصده لوجوده - من وراء العلم والآلات » *



(ر - أرون ، أبعاد الوعي التاريخي ص 146)

مذه الشواهد الثلاثة تحدد بدقة ميدان بحثنا * فنحن ، من جهة ، لنا دين يدعى
الاسلام ، يجلى فى صفة الدين الحقيقى لانه آخر ما انزل وأوحى به ، أوحى به الله
الى كافة عبادته ومن جهة أخرى ، لنا التاريخ الذى صنعه العمل البشرى وعجل به
« هيجان الحياة » الى درجة أن انسان اليوم يعيد من جديد - كما كان الشأن ابان
العهد اليونانى القديم - تجربة المأساة *

ولتبادر الى القول بأن هذه المجابية وعلى الاقل في صورتها هذه الملحة ، والمباشرة ، والنزاعية - هي مجابية خارجة عن الفكر الاسلامي الكلاسيكي . وانما تعيشها المجتمعات الاسلامية بالمحسوس منذ نهاية القرن التاسع عشر ، وتحياها بشدة أكثر منذ الخمسينيات . غير أن الفكر الاسلامي الحديث لم يضع يعد الجدلية القديمة القائمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ موضع اشكال ضمن منظور فلسفي يتسم بالعزم والاقسدام .

لقد أثرت من ناحيتي ، هذه المشكلة في مقال منهجي حول نتائج الغزالي (I) . لكن بدا لي أنه لكي يحلل المرء ، على الوجه الصحيح ، وضعية الاسلام الراهن أمام العصرانية ، فلا بد من أن يمتد البحث والتحقيق لا الى الفكر الاسلامي الكلاسيكي فحسب ، بل الى القرآن نفسه أيضا . ان المهمة مريضة لاسباب معروفة جد المعرفة . الا أننا سنرى كيف أن هذه المهمة لا مفر منها إذا ما أردنا أن نعالج على الوجه الصحيح ، مكانة التاريخية المعترف بها في الاسلام .

وسنبدا بالبحث عن اشكالية تأخذ بعين الاعتبار الوضع الخاص بالاسلام ، وكل الصعوبات التي سبق أن أثارها الفكر الغربي ، ثم نضع بعض المعالم لتفكير واهن في الاسلام والتاريخية .

1) البحث عن اشكالية

حين نتحدث عن الاشكالية ، لا نريد أبدا أن نقاد الى « سودة » ذهنية ، كلا ، بل كل ما في الامر هو أن نسد ثغرة فتحها تطلع ملايين المسلمين المتعطين الى فهم وضعيتهم في العالم الراهن المعزق بتناقضات يؤديون تجاوزها ولو عن طريق تفسير تلمعن اليه الخواطر . بيد أن الاشكالية المقصودة لا يمكن أن يكون لها في ذهننا الا قيمة كشفية : اننا ندرك خطورة المرحلة التاريخية التي يتصدى لها الفكر الاسلامي مع ضرورة أن يدمج في مقولاته فكرة التاريخية . وسيقول التماميون والعقائديون الذين يسيطرون على قطاعات واسعة من قطاعات الرأي العام الاسلامي الحالي ، أن عملية التكامل هذه قد سبق اليها القرآن ، والمآثور من سنة الرسول ... وابن خلدون ؟ وسنبين كيف أن هذا الموقف الذي ما يزال شائعا ينطوي بالضبط على رفض تصور التاريخية تصورا مقيدا بالاوضاع والنتائج .

وانما تقاس قيمة اية فكرة وقوتها بالمفاهيم التي تخلقها أو التي تعيد قولبة محتواها أو مداها أو استعمالها . وهكذا فسنجتهد لجعل مفاهيم الاسلام

والتاريخية والتقدم مفهومات عملية فى بحثنا هذا * وبعد ذلك سنتعامل عن مدى ملاءمة المناهج المستعملة فى مختلف العلوم *

1٠١ نقد المفهومات

لقد امدد استعمال كلمة اسلام بالمتدرج منذ الاستعمال الوارد فى القرآن الى ميادين جد مختلفة ، ولا يكفى القول بان الامر يتعلق بدين معروف تمام المعرفة بعلاماته المميزة ، اي « شعائر الاسلام » ، او أن دين الاسلام دين جاء به محمد (2) * وفى بحثنا هذا ، لابد من اعادة التفكير فى مفهوم الدين نفسه على ضوء ما قد اضافته العلم المعاصر من المعلومات *

هناك تعريف اسلامى للاسلام يجب أن يتخذ اساسا لاي تعريف اشكالى أي موجه نحو تساؤلات جديدة عن معنى العنصر الدينى ووظيفته استنادا الى ما قد تمثل فى الاسلام *

ان الخطوط البارزة للتعريف الاسلامى قد اعاد التذكير بها مؤخرا «ل. غاردى» فى موسوعة الاسلام * فقد جاء فيها ان الصيغة المعجمة اسلام وردت ثمانى مرات فقط فى القرآن بمعنى اسلام النفس الى الله * وهذا الاستسلام الى الله يستدعى استبطان « نداء » الله (آية 125 من سورة الانعام ، وآية 7 من سورة الصف) والشعور بدين نحو الرحمن الرحيم (الآية 19 من سورة آل عمران ، و3 من المائدة) ، ثم الايمان المتميز عن الاسلام فى الآية 74 من سورة التوبة والآية 14 من سورة الحجرات ومن اللائق أن نضيف بان هذا الاستعمال قد يتضمن فى الاصل أيضا مفهوم تعدى الموت والاستهانة به ، والتضحية بالنفس فى الجهاد فى سبيل الله ورسوله (3) *

ومهما يكن من هذا الامر ، فمن الواضح أن القرآن يؤكد أكثر ما يؤكد على ضرورة الايمان ، وعلى كل الاعمال المعبرة عن هذا الايمان * فالحديث والفكر الكلاسيكى كله يثبتان هذه الصلة بين الاسلام والايمان والدين والشرعية والاخلاق ، ونحن نذكر بان الاسلام قد فرض نفسه منذ العهد المدنى فى صفة دين قائم على انتصار سياسى ، فهو اذن انتصار تاريخى للغاية * وهذا يفسر التداخل الموجود فى السور المدنية لمطالب دنيوية (سلطات وجودية) ولنماذج وجودية ترمي طرائق معقوليتنا الراهنة الى التمييز فيما بينها * فالتفكير متجه الى التمارضات ذات المدى الايديولوجى ، بين التاريخى والروحى ، بين الدنيوي والمقدس ، بين اللائكى والدينى

على أساس هذا الالتباس بين الاوضاع الوجودية ومستويات الدلالة، قامت فكرة « دار الاسلام » الراسخة في مقابل فكرة « دار الكفر » أو « دار الحرب » فهذا التقسيم « للمعمورة » - كما يقول المؤلفون الكلاسيكيون - يقوم هو ذاته على النواة الميتافيزيقية للاسلام . وقد جمعت في مكان آخر المقدمات التي تؤلف هذه النواة والتي تتحكم ، منذ عام 632 ، على طريقة الادراك والمعلولية الاسلامية الخاصة . فكل آية قرآنية ، وكل حديث محفوظ ، مكرر ، مشروح ، ذي صلة مع الوضعيات الوجودية الاكثر تنوعا، قد ساهمت او ساهم في تكون وبقاء ما اسميه **إبيستيمية المعرفة** (Epistémè = إبيستيمه) للاسلام ، والاسلام المثالي المنبثق عن ذلك هو الدين الحق الذي ينسخ كل ما عداه من الاديان والذي لا يمكن أن ينسخ هو . فهو إذن متعال مستمر عبر التاريخ . نستلمح ما يترتب على هذا من الصعوبات بين اسلام كهذا وبين التاريخية .

إن ادخال البعد التاريخي ليحملنا على أن نميز بين الاسلام المثالي وبين اسلام تاريخي متكون هو ذاته من تجاور وتعاقب زمني لاسلامات سوسيولوجية . وكل الابحاث التي أجريت في القرن التاسع عشر والتي تضخمت خاصة بالتيجر الاستشراقي ، تسمح بتأكيد وجود هذين النمطين من الاسلام . فالمشكلة إذن هي أن نبين كيف تتم واين تقع الانفصالات والوصلات مع الاسلام المثالي . وسنرى كيف أن المهمة غير ميسورة . اذ ينبغي أن يتوفر لدينا في الواقع ما يعوزنا من المعطيات لتمييز : (1) الدين القائم في الحياة اليومية دولاً ان يفهم فهما ملائماً (2) الدين غير القائم وغير المفهوم فهما ملائماً . (3) الدين غير القائم ولكنه أخضع لتحليل «العلمي» . (4) الدين القائم والمتجه به نحو وصف علمي وتفسير مقبولين .

وستتضح هذه البيانات اتساحاً أولاً ، بتحليل مفهوم التاريخية . جاء في « لاروس الكبير للغة الفرنسية » ان الكلمة قد تكون ظهرت للمرة الاولى في **المجلة النقدية** الصادرة في 6 أبريل 1872 (صفحة 209) . اما معجم « روبرت » فلم يقيّد الكلمة - ذلك انها في الواقع ، تصيغ عرفاني استعمله الفلاسفة الوجوديون بالخصوص للمتحدث عما للانسان من ميزة في انتاج سلسلة متلاحقة من الاحداث ، والنظم والمنهجيات الثقافية التي يتكون من مجموعها مصير البشرية . وبهذا المعنى يكون المفهوم صالحاً للفكر في التفكير كانه مقولة وجودية مرتبطة بمطالب الوجود الاول والعرفان والتقييم والتملك . وهنا برزت المشكلات الفلسفية الاشد خطورة مثل مشكلة التاريخية ، والحقيقة المطلقة والعقل الذي « يعقلها » كما يقول القران (6) ويعبر عنها .

وقد استعمل « ١ - تورين A. Touraine » مفهوم التاريخية استعمالا جديداً في بحث له صدر أخيراً ليقترح نظرية موسيولوجية تفسح مجالاً واسعاً للبعد التاريخي للمجتمعات . وقد عرفت التاريخية بأنها مقدرة كل مجتمع على « انتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به ، ومحيطه التاريخي الذاتي (7) » . فما أدعوه التاريخية إذن هو الطبيعة الخاصة للأنظمة الاجتماعية التي تملك المقدرة - من وراء تكاثرها المنسق مع العوارض التي تغيرها ، ومن وراء امكانياتها للتعلم والتكيف - على التأثير في نفسها بواسطة جملة توجيهات ثقافية واجتماعية ... فبدلاً من وضع مجتمع ما في التاريخ توضيح التاريخية في صميم المجتمع كمبدأ منظم لمجال العلاقات والممارسات » (8) .

وما نحتفظ به من هذا التعريف بالخصوص هو امكانية تجاوز التناقض الباطل بين البنية والتاريخ ، والربط بين التحليل السوسيولوجي والمنظور التاريخي .

وينبغي أن نختبر القيمة العملية لهذا الاسهام المنهجي بأن نفحص كيف أن الاسلام المثالي يتدخل ، على سبيل المعرفة النموذجية ، لبعث الحركة في تاريخية المجتمعات الاسلامية أو في تعطيل سيرها ، وأيضاً كيف أن المكونات الاخرى للتاريخية (النماذج الثقافية المحلية ، بنى الانتاج والمبادلة ، البنى الاجتماعية والسياسية ... الخ) .

تكشف القناع عن الوظيفة الايديولوجية وبالتالي عن المظاهر أو الجوانب العرضية للاسلام المثالي .

هناك معنى للتاريخية قد يبدو خاصاً « بالمؤرخين المحترفين » وهو سيمعة ما هو تاريخي أي غير خيالي ، ثابت بواسطة قواعد النقد التاريخي . وهذا التعريف العلمي في ظاهره ينطوي على الواقع ، على مخاطر كبيرة يكشفها تاريخ المؤرخين بالذات . أن التهمة الموجهة الى التاريخ الذي يكتب ويدون تهمة هي من الشيعور والذبحور ما يجعلنا لانرى ضرورة لاثارتها هنا من جديد . بيد أنه لا يمكننا أن نتخلص من مشكلة التاريخانية هذه التي أعاد الاعتبار اليها ببراعة وحماسة « ع - العروى » (9) في منظور فكر عربي نقدي .

أن التاريخانية مفهوم من تلك المفهومات التي تثير مناقشات لا نهاية لها الى حد أصبحت معه غير قابلة للاستعمال فمعظم التعريفات المقترحة لها تعريفات ايديولوجية حتى حين يجهد اصحابها في التمسك بالتمييز الصوري من أجل التحليل . وبما أن التاريخ ميدان لتنافس الميول والتطلعات البشرية ، فليس مما يبعث على الاندهاش أن نستطيع فك رموزه بواسطة تعريفات صورية لا تقود الى تعريفات حقيقية . وبعبارة

أخرى ، فليس من الممكن الإبقاء على أي فصل جذري بين الصعيد النقدي ، والصعيد
الانطولوجي . والملاحظة الأساسية ذاتها تنطبق كذلك على التاريخية التي تولد عنها
أما تفخيم وجودي لا يطاق ، وأما إثبات تقني للوقائع .

إن التاريخية لتقر بمسلمات فلسفية أو أيديولوجية تتسرب خلصة إلى مفهوم
التاريخية حتى ولو تمسك المؤرخ بمهمته الخاصة المتمثلة في تحليل التغير . وهكذا
أمكن التميز بين تاريخانية ميتافيزيقية تعارض تاريخانية وضعية (موسومة بالعلمية)
وتاريخانية وطنية ، شديدة الحيوية ضمن الأيديولوجيات الحديثة ، وأخلاقية وسياسية
جمالية (٢٥) ، وتجرى ، في كل الحالات ، محاولة تبرير قيم دينية ، أخلاقية وسياسية
بل وحتى ذهنية بمعالجة « التاريخ » في اتجاه نمو خطي متصل أما تقدما تطوريا من
أصل ابتدائي (غير كامل) نحو غاية أرضية أكمل على وجه الدوام (الوضعية) ،
وأما تقدما تضميني انطلاقا من أصل متعال تحد مستقبل أخرى (اللاهوتات التوحيدية) .

ويبدو من الضروري إذن أن نوضح المصطلح (٢٦) بالسمعي عن طريق مفهوم
التاريخية إلى دمج كل النقذات والمطالب التي بسطها « ع - العروى » تحت اسم
التاريخانية . فمن وجهة علم اللسانيات نجد أن لائحة « إنية » تحيل إلى صفة واقع
جوهرى بينما لا بد من أن تحبسنا لائحة « انية » ضمن مذهب إقامه العقل . فالتاريخية
تسمح لنا إذن بالبقاء في صعيد التساؤل ، في حين توهم التاريخية بوجود معنى
معروف للتاريخ .

فمن وجهة نظر الفكر الاسلامي ، لا يغبين عنا أن الاختيار الذي سلكناه الا يكن
ينطوي على خروج عن نظامه في المعتقدات ، فانه ينطوي على الأقل ، على ابتداع
مشبوه . ولنبادر إلى التوضيح إذن بأن ما نهدف إليه بالذات هو العمل كمؤرخ على
إبراز أهمية التاريخية في الاسلام التاريخي ، ثم السعي كفيلسوف إلى اجلاء الحجج
التعارضة الناشئة عن مجابهة ما بين مسلمات الاسلام الميتافيزيقي ، والمعطيات
الوضعية للتاريخ .

ولا بد لنا قبل الانتقال إلى صميم الموضوع من إشارة سريعة إلى
مفهوم التقدم ، فانه مرتبط بالتاريخانية السائدة التي صاحبت في الغرب
نجاحات الحضارة المادية منذ القرن الثامن عشر . وقد ألح الفلاسفة والأخلاقيون
الدينونيون أو اللانكيون دائما على أخطار انفصام هائل بين التقدم التقني والتقدم
الروحي للانسان . ومن المعروف ان الفكر الاصلاحى الاسلامي طالما استغفل هذا
الموضوع من أجل استرجاع الثقة في الوحي القرآني ، والسخرية من التفوق « المادى »

للغرب • وهذا يعنى أن الفكر الدينى أو الفلسفى وجد لذته فى الترددات الوردية أو فى التأملات المثالية حيث كان ينبغى له - على العكس من ذلك - أن يكشف - كما فعل ماركس ونجح فيه - كل العلاقات الضمنية الانسانية للتقنية • وإنما بدأ فى الماضى القريب ، تجاوز المقاومات أو حالات الرقش التى لقيها الفكر الماركسى من جانب الغرب ، والانحرافات التى عرفها من الجانب الشيوعى • وذلك فى جسد التآزم الحضارى الذى انغمس فيه العالم منذ بضع سنوات • وقد يحفظ لنا التاريخ سنة 1973 كما لو كانت سنة فاصلة فى هذا الصدد • فازمة الطاقة ، فى الواقع ، قد حولت النقاش الاكاديمى حول التقدم الى اكتشاف تجريبي ويومى من قبل أكثر الناس تواضعا لهشاشة هذه الحضارة التى كانت - الى عهد قريب جدا - مسيطرة فى عجب وكبرياء على العالم اجمع •

فلقد فعل نقص البترول ما لم تفعله كل الحروب السابقة ، وكل المواعظ والمذاهب الفلسفية لبعث التقدم بوصفه مشكلا مركزيا صميما للانسان وللنوع البشرى فى كل الضمائر المعاصرة (12) •

فماذا يملك الفكر الاسلامى من وسائل ذاتية لتحمل المتاعب الناشئة عن هذه الظروف ، ولتجاوزها على الخصوص ؟ ذلك بالنسبة الينا ، هو السؤال الجوهرى الذى ينبغى الاحتراس من اخفائه بتبنى المواقع الدفاعية الشائعة ، والمباحث التى تحلو للنزعة الاخلاقية ، والتناقضات المجردة للميتافيزيقيا الكلاسيكية •

1 - 2 مناهج تقديم للموضوع :

تثير العلوم الانسانية منازعات داخل الفكر الغربى ذاته ، وتثير من الجانب الاسلامى ، اما افتقانا مفرطا لدى الطلاب الشبان ، أو على العكس من ذلك ، شبهة مطلقة لدى أوساط المحافظين • وعلى ذلك ، يجد الفكر الاسلامى لزاما عليه أن يكافح على جبهتين اثنتين حتى يشق طريقا أمامه يقوده الى فكر متحرر من كل تبعية غير مشروطة ، وقابل للتصديق • وفى مواجهة العلوم الانسانية ، يجب أن نعيّن على الدوام ، بين الاسهامات الايجابية ، والتعاليم المحررة ، من التفسيرات المستنقصة ، وفى هذا الاتجاه وضع السيد « ميسلان M. Meslin » منذ ايام قليلة ، موازنة متوازنة للغاية تسمح بالتطلع الى « علم جديد للديانات » ثم ان « ج. لوجولف J. de Goff » و « ب. نور ، P. Nora » فى كتابات التاريخ ، و « لسوروا لادورى E. Le Roy Ladurie » فى « أرض المسؤرخ » قد بينوا مدى سعة فضوليات المؤرخ وميله الى استعمال جملة طرائق حتى

لا يكتب تاريخاً منفجراً • فهذه الاعمال وكثير من امثالها تهتم ، بالدرجة الاولى ، البحث الاسلامولوجى • وهي اعمال يستشعر بفضلها الباحث بالتخلف المحزن • فيما يخص الدراسات الاسلامية • ان هذه الملاحظة لتقودنا الى صميم موضوعنا ، ذلك ان ممارسة العلوم الانسانية مرتبطة بالتقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية • والمشكلة اذن هي معرفة الى أي حد يكون من المشروع نقل اشكالية هذه المجتمعات الخاصة بها ونتائجها لظهار بعد معاش ، ولكن غير مفهم بعد ، فى الوعي الاسلامى • فالتحدث عن التاريخية اليوم بصورة منطقية فى الوسط الاسلامى امر ضرورى من الوجهة الذاتية (وجهة نظر الباحث) ، ولكنه من الوجهة الموضوعية، امر خطير ان لم يكن مستحيلا • ان النقد التاريخى المسلط على القرآن والحديث والفقه ، ومن قبل على الشعر الجاهلى أو على الخلافة ، كان ولا يزال يثير ردود فعل عنيفة لدى الهيئة الاجتماعية التى تشعر بانها مهددة فى حقائقها ، وفى قيمها المحورية • فللعلم الوسمى - كما هو الشأن فى الغرب - فعل المذوب المحلل فى وقت تجد فيه المجتمعات الوطنية نفسها أحوج ما تكون الى تجميع طاقاتها ، وتدعيم وحدتها من أجل الصمود فى وجه الاعتداءات الخارجية ، والتغلب على التوترات الداخلية المتزايدة •

ان الاطارات الاجتماعية والثقافية للمعرفة داخل المجتمعات الاسلامية المعاصرة لمتطلب ثلاثة انماط من الكلام : (1) كلام اصولى أو تأسيسى ، وهو امتداد أمين وفعال - فى قليل أو كثير - للكلام السابق المعروف فى أصول الدين أو فى اللاهوت - (2) كلام ايديولوجى رسمى يبدو وكأنه يستوحى « قيمة » من الكلام السابق بينما هو الذى يغير شروط ممارسة اللغة الدينية بادخال عناصر متفرقة من التاريخية العصرية • (3) كلام شبيه بالعمل يقوم - على درجات مختلفة - بتنضيد بديهيات النوع الاول ومسلمات النوع الثانى ، وتبذا من العلوم الاسلامية الكلاسيكية و/أو من العلوم الغربية العصرية وهذا لا يبنى انه ليس هناك جهود واضحة تبذل فى اتجاه معرفة وضعية نقدية ، لكن حينما يقف البحث بأي باحث عند الموضوعات المقدسة التى لا يجوز الخوض فيها نراه يعدل عن بحثه أو يتبين المواقع العامة لايديولوجية العراك والجدال (13) •

وما العمل أمام هذه المعطيات البنوية التى تحدد التاريخية الراهنة للمجتمعات الاسلامية ؟ اننا سنرفض حتما مناهج الاستراتيجية التسترية - تقية الخوارج والشيعية الاسماعيلية - ومناهج الوفاقية السهلة ، والخليط المخادع للمقارنة التاريخية الذى يقذف فى المجال ذهنى للاسلام الكلاسيكى بمكونات من التاريخية العصرية ، وطرائق

العمل هذه ما تزال جارية عند جل الذين يكتبون بأية لغة من اللغات الاسلامية طالما
وانه صحيح أن « الكتابة عمل من أعمال التضامن التاريخي » (14) *

لن يكون فتح نقاش حاسم في الفكر الاسلامي حول التاريخية من قبيل تحطيم هذا
التضامن بل هو من قبيل توسيعه . ذلك ان معالجة التاريخية بجدية (بالمعنى الفلسفي)
انما تعنى في الواقع ان نطبق على القرآن وعلى ما اسميته بالتراث الاسلامي
الكامل (15) القرارات المنهجية والايستيمولوجية التالية :

1) يجب ارجاع الواقع التاريخي الذي عاشه المعاصرون بكل
تعمده وشدته الوجودية الاولى . وهذا يقتضى اعادة قراءة القرآن
من حيث الاساس ، واعادة الفحص النقدي للفترة التأسيسية
التكوينية للذاكرة الجماعية الاسلامية (16) وسينجر عن هذا العمل - كما هو الامر
في الغرب - تصدع الوصي الميثي (الاسطوري) الذي كانت اللغة القرآنية موجهة اليه ،
في اتجاهين اثنين : فمن جهة ، تحل دعوة ايديولوجية ، وهي رائجة الآن ، حصل
الدوغماتيات الكلامية (اللاهوتية) السابقة (ارجع الى بحوث حول الاشتراكية
« الاسلامية » او اللاهوتات المسيحية للثورة والتحرير والعنف والثقافة ، الخ . . .) ،
ومن جهة ثانية ، ممارسة مسؤولة لمعرفة وضعية ترمى الى تغليب جانب التماس مفتوح
للمعنى من وراء التخصيصات الميثولوجية والتاريخية والسوسيولوجية *

ان مثل هذا التطور سيطرح حتما مشكلة النفوذ الى الرسالة القرآنية (الخطاب
القرآني) والواقع ان الميث (17) المبلغ في لغة غير ميثية لا يمكنه ان يعبر عن الرسالة
الاولية بكاملها . ومن ناحية أخرى فان المزاولة العلمية ترفض كل استراتيجية
لاسترداد معتقدات أو قيم لم تثبت مشروعيتها تقنيات الفحص المعترف بها عموما .
وهنا بالذات تكشف لنا تاريخية الوضعية البشرية من قوتها التربوية الكاملة .
فالانسان ، بتغيير علاقاته بالمطبيعة ، وشروط تحقيقه الاجتماعي والثقافي ، والشخصي
بالتالي ، انما يغير طريقة ادراكه للواقع وللمعنى ومنذ اللحظة التي اصبح فيها
الانسان قادرا أن « يخلق » كائنات حية في بيئة مصطنعة ، فانه يبرح مجال العجيب
المذهل ، حيث تثير الآيات القرآنية الواردة في موضوع الخلق رعدة وخشوعا الى
درجة الرهبة والارتياح . وحينئذ ينتقل من أخلاق الاقتناع الى أخلاق المسؤولية . *

2) يجب ان نضع التاريخية في صميم التجارب والمجتمعات الاسلامية ، وان نتبع
مصير الدين الذي هو مكون من مكونات التاريخية ، وبذلك نكشف عن ترديد التفرع
الثنائي العزيز على الفكر الاصلاحي ، بين رسالة سامية هي خاتمة الرسالات ، ثابتة

لا يلحقها أي تغيير ، ولا تنال منها أو تنسخها أية رسالة أخرى ، وبين تاريخ بشر قوامه التغيرات الطارئة . وهذا لا يعني أنه ، لكي نجاري ربح التاريخ ، يجب أن نتخلّى عن كلام الله المنزل في القرآن . لكن لم يعد في وسع الفكر الإسلامي أن يتجنب أو يتحاشى التعاليم الجديدة - حتى ولو كانت هذه التعاليم موجهة إلى الوعي الغربي - لتاريخ الديانات وعلم مقارنة الأديان ، وعلم الاجتماع ، والانتروبولوجيا الدينية ، وعلم النفس الاجتماعي ، والتحليل النفسي ، وعلم اللسانيات : وهي مواد علمية ما يزال النفوذ اليها مستعصيا عن طريق أهم اللغات الإسلامية . فالمسألة إذن هي أن تشكل مفهوم كلام الله ضمن الآفاق التي يفتحها العلم المعاصر ، وللمرة الأولى في تاريخ الديانات ذات الكتب المترلة ، وذلك بعيدا عن كل قبلي لا هوتي .

3) وهذا الرغص للقبلي اللاهوتي قد نقضه الكلاميون أو اللاهوتيون لكونه موقفا يؤدي حتما إلى تأويلات تعدل بالدين عن معناه الحقيقي . ولقد كان ممكنا لهذا المأخذ أن يقدم على أساس لو أن هناك لاهوتا واحدا لكل الديانات . لكننا نعلم أن هناك لاهوتات مختلفة ضمن أية ديانة بعينها . وعلى ذلك تكون المذاهب اللاهوتية مثل الأفكار الفعالة الأولى لكل رسالة دينية جزءا مما يسميه « ١ » تورايين ، نظام العمل التاريخي S.A.H. لكل مجتمع . وهكذا تكون علوم اللاهوت علوما نسبية مرتين : المرة الأولى بفعل علوم اللاهوت التي يكشف عنها التاريخ المقارن للأديان ، والمرة الثانية بفعل تاريخية كل نظام يرتبط بكونه بظروف تاريخية معينة . فيما يخص الإسلام ، تكفى أعمال مثل « ٥ » لاووست « و » ٥ « كوربان » للاقتناع بضرورة تدشين تفكير لاهوتي في الإسلام يرتكز على أسس جديدة كل الجدة (٢٨) .

4) ومن المناهج أو السبل الخليفة حاليا بالمساعدة على التقدم في هذا البحث المتفتح عن المعنى ، المنهج الذي تمنحه اللسانيات ونظرية الرموز والعلامات . انا أعلم أن ضخامة ما كتب في هذا الميدان تلحق بالغ الأذى بهاتين المادتين . ويكفي للمرء أن يحيل عليهما ليفقد مشبوها أو ليثير الغضب . ولكن يجب الاحتراس من أن التهافت الحاصل على اللسانيات مرده أيضا إلى التطلع المسيحي إلى علم يهتم بالمسألة المركزية لبحثنا بأكمله . فعلى نحو أية الآيات يبني المعنى ، ويتكون ويتحل ، يحتجب ويكشف . انا تاريخيتنا نسيج من العلامات والرموز التي نصوغ فيها رغباتنا ، وهوساتنا ، وطوباوياتنا ، ومعانينا ، ونجاحاتنا ، وإخفاقاتنا ومقاوماتنا للموت ... الخ . واللغة الدينية هي التي كان لها في كل مكان امتياز اعطاء التعبيرات النموذجية الأولى عن الأحوال المحددة للموضعية البشرية . وإذا كان التاريخ إذن هو موضع تجابه طوباوياتنا

فإن اللغة هي أداة التوصيل والمحافظة على آثار كينونتنا العميقة التي تسعى دائماً إلى التحقق الكامل . وبهذا المعنى يكون اللجوء إلى اللسانيات ونظرية الرموز والعلاقات ضرورياً لجعل العلاقات بين الدين والتاريخية علاقات مدركة مفهومة .

(5) لا يمكن للمدين كمصدر ومحل تجربة ميتافيزيقية أن يكون موضوعاً لتفسير انحرافى فى خطوط البحث التى ذكرناها آنفاً . فمن خلال النواة الميتافيزيقية للكلام القرآنى وللإسلام التاريخى إنما نجد - على العكس - مسألة الكائن والتاريخية على نحو ما يواجههما أكبر المفكرين المعاصرين أى مخرصة من الحركات الأسطورية ، والخرافية ، والتقدسية ، والتصنيفات والتعريفات التعسفية للوعى الخاطيء ، والتعاقبات الخاطئة للعقلانية المثالية ، والفيلولوجية والتاريخية ، راجع المقابلات المشهورة كالفاعل والشئ والموضوعية والذاتية والمحاثية والتعالى والجسم والروح والنظرية والعمل (الخ) . وهكذا لن نقدر مناهج التقديم التى تنادى بها لا إلى منازعات لا مبرر لها ، ولا إلى شهادات اعتراف متعجلة ، إنما هي وقفات أو لحظات تزهدية نقفها للانتباه على ما هو مغلوطة من يقينيات الإنسان التقليدى ، ولأثبت أن الحقيقة إنما هي ظاهر ما هو كائن : أن تتابع هذه التجليات وطرائقها المتنوعة لمن الأمور التى تسمح بالتحدث عن تاريخيتها لا عن حدودها . إذن فالمعرفة التاريخية توقظ الحنين إلى الكائن ، والرغبة فى الخلود ، والتطلع إلى استكمال المعنى ، وباختصار لكل ما يتجاوز التاريخية بالضيبط .

معالم للبحث فى الإسلام والتاريخية

وغنى عن البيان أننا لن نستطيع الإحاطة بكل المناهج والمشكلات المذكورة . وحسبنا أن نضع بعض العلامات على طريق استقصاء سيتطلب كثيراً من الوقت والجهود . وستعرض بإيجاز للنقاط الآتية :

2 - 1) الوضع الراهن للمسألة :

1 - فى الفكر الإسلامى

2 - فى الأدب الإسلامى

2 - 2) القرآن والتاريخية :

1 - مفهوم الدوغماتية

2 - الفكر الميثى والتساويخ

ـ (ج) فلسفة اللغة *

2 - 3 الحقيقة والتاريخ في الاسلام :

ـ (أ) الحقيقة والتاريخ في القرآن

ـ (ب) الحقيقة والتاريخ في الاسلام الكلاسيكي

ـ (ج) الحقيقة والتاريخية في الاسلام الحديث *

الخلاصة : التاريخية والتقدم والامل *

2 - 1) الوضع الراهن للمسألة :

1) من العسير ، في الوضع الحالي للدراسات الاسلامية ، ان نعرف النوع من التاريخية المتصل بالفكر الكلاسيكي * وقصارى ما نملك هو القول مؤقتا بأن مفهوم التاريخية للوضع البشرية قد عالجه الادب الكلاسي والفلسفي قد طرق ضمن الافاق التي فتحها القرآن ان يقابل بين السماء والارض ، الحياة الابدية والحياة العاجلة ، ازلية الله وفناء الاشياء والمخلوقات ، الروح والجسد المطلق والجائر ... الخ *

ويترتب على ذلك معالجة نمطية لتاريخ البشر ، لكن عمل المؤرخين جرى استغفاله للأسف ، من الوجهة الوثائقية * فالاعمال الجبارة كالتى تركها الطبرى لم تكن ، لحد الآن ، موضوع تحليلات مرضية ، من حيث بنيتها الداخلية ، والمسلمات الايديولوجية التى تحكم فيها الشكل والمضمون * وما قدمه عبد العزيز الدورى ، و « هـ . أجيب » و « فـ » روزنتال و « سوفاجى كاهان » (19) من عروض من تطور الانتاج التاريخي مفيد ، الا أنه غير كاف من الوجهة التى تشغل بالنا *

ومن المؤكد أن تقدما قد حصل في التاريخية بوصفها مطلبا نقديا لاثبات الوقائع الوضعية * وقد بينا عظمة ما أسهم به مسكوية في هذا الصدد (20) * وذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك في تحديد وإيانة تاريخ وضعى * بيد أن مؤلف تجارب الأمم قد نظر الى التاريخ من « الحكمة الخالدة » على حين ظل صاحب المقدمة سجين المخطط الكلامي السننى * ومن ناحية أخرى ، فمن اللائق ، لكي نقيم مفهوم التاريخية الحالي في الفكر الكلاسيكي ، أن نأخذ بعين الاعتبار اخفاق هجمات العقلانية النقدية التى ساقها بعض المفكرين المعزولين المنسيين عند المسلمين * لذلك لن نتوصل الى تحديد ما نسببه بالاستيعافية الاسلاميين الاصولية الا عن طريق سوسيولوجية فشل هؤلاء *

ب) لقد فعل التبحر الاستشراقى الكثير ، ابتداء من القرن التاسع عشر ، لانعاش وتدعيم النزاعات النقدية ، التى سبق أن تجلت فى كتابة التاريخ التقليدية • بيد أننا نعلم أن جل « المستشرقين » الذين نشأوا فكرياً فى الجو الوضعى والذاتى العرقى للقرنين 19 و 20 قد وقعوا تحت تأثير الفيلولوجيا والتاريخانية ، دون الاهتمام بالتفكير فى التاريخية الخاصة بمصير الاسلام • أن تمييزنا بين التاريخانية والتاريخية لياخذ هنا قيمة حجة موضوعية ، فهي ، فى حالة ، عبارة عن مادة تقنية تقتصر على إثبات الوقائع وتنضيدها فى زمنية خطية ، تتجلى فيها المصادر المنابع والتأثيرات ، ومختلف ضروب الحوادث ، وفى حالة أخرى ، يتساءل الفكر المنبثق فى التاريخ الماضى والحاضر للجماعة ، عن مدلول القوى التى تثقل كاهله ، وعن وسائل مراقبتها • فالتفكير بالتاريخية معناه القيام من جديد بإبراز ما تحموه التاريخانية أو تستبدده بإزدياء من التفوات الجماعية ، والممكنات المحلول بها ، والمطامع غير المشيعة ، والمبادرات الجهضة والاساطير الحاشدة للمطامع ، والهيئات ، « اللغانية » (السلفية) ، وقوى الوهم ، وباختصار ، كل القوى التى حركت التاريخ الكبير والتى تجاهلتها العقلانية الوضعية بصورة فعلية على الرغم من الفاصل الزمني المشبوب العاطفة •

لعلنا خضع عمل المؤرخين «المستشرقين» لاسلوب التاريخ الراوى المكتفى بسرد الحوادث حسب اسلوب المؤرخين القدماء • وهو ما يبرر احتجاج «ك. كاهن» فى عام 1955 (21) • لكن التاريخ الاقتصادى والاجتماعى الذى أباتته الاعمال الاخيرة ببراعة ، ما زال غير كاف لتهديث ما يراود المسلمين من شعور بعدم الملامة ازاء ما يتكلم به الغربيون عن الاسلام • ان مقالة الغربيين هذه المحدودة فى الماضى بالمسألة الوضعية • تعتمد أن تحظر على نفسها ، منذ تصفية الاستعمار ، تجاوز حدود وصف « الوقائع » • وبعبارة أخرى ، فهي تحكم على نفسها بمعنى « ايبستيمى » فى الوقت الذى تسمى فيه كل العلوم الانسانية الى مصانعة الملامة الوصفية واللامعة التفسيرية •

بيد أننا لا نختم هذه الملاحظات دون التنويه بشجاعة الفقيه « ج. فون غرونبيوم » وبسخائه الفكرى ، فهو من اندر الاسلامولوجيين الذين ذهبوا الى أبعد الحدود فى تحليل مشكلتنا دونما أي تخل عما يؤمن به ، أو مجاملة موهومة حيال « الاصدقاء المسلمين أو العرب » ، ولقد كانت لنا فرصة نقد نزعته الثقافية تماماً كما فعل أخيراً « ع. العروى » (22) على أننا نعتقد أن على القارئ المسلم ، الحريص على تحديد

علاقته بالتاريخ ، ان يتبنى منهج المقارنة المستعمل بمهارة فيما كتبه هذا العلامة ذو النزعة الانسية .

2 - 2 القرآن والتاريخية :

قد تكون أبحاث « المستشرقين » فى القرآن كافية فى حد ذاتها لتبرير التقييم النقدي الذى سردناه ، ونحن لا نقفل من أهمية مجهود التوضيح التاريخي الذى بسطته وطورته المدرسة الفيلولوجية الالمانية والذى استغل نتائجها الكبرى بالفرنسية « ر - بلاشير » ويرجع الرفض الاسلامي هنا الى كون الآثار المذوبة للنقد التاريخي لم تعوض بتفكير كلامي من نفس المستوى الثقافي ، ان الفكر الاصلاحي المركز على الجوانب « البراغماتية » للشريعة والاخلاق والسياسة ، كان ولا يزال ، أجنبيا عن مقتضيات الكلامية (اللاهوتية) والايستيمولوجية للمنهج التاريخي . وعلى العموم تنهك المجتمعات الاسلامية نفسها فى اعادة انتاج التقدم الاجتماعي والاقتصادي الذى لا يقننى أساسه الثقافي ولا حوافزه الذهنية الا بعد لاي وبصورة مجزأة ناقصة . ففي كل مكان تفرض حلول عشوائية لا تركز على أي نظرة شاملة مما يمكن أن نصفه حقا وشعرا بنظرة « اسلامية » على غرار الحضارة الكلاسيكية التى بعثتها وحركتها وغنتها النظرة القرآنية الواسعة الى العالم والتاريخ . وهكذا نلاحظ تفاوتاً متزايداً بين النسق الادراكي الذى يصحب فى الغرب - الحضارة اللاحقة للمعهد الصناعى ، وبين النسق الادراكي المتمسك فى الاسلام - بمرحلة التحرير ، واستعادة الشخصية ، والتنمية .

اننا ندرك لماذا يشكل القرآن التاريخية بالنسبة الى الفكر الاسلامي فى نقطة انطلاق الزامية من منهجى العلمية . ويبدو فى الواقع انه لا مكان فى المستقبل لخيار وهمي بين حقيقة موحى بها وحقيقة يحصل عليها بطريق جهد تاريخي للمعقولة . ولا ريب ان انسان اليوم ما يزال يتأثر بنداوات الالفيايين لكن الاقتناع القائم على برهان تجريبي يميل الى الحلول - فى ميدان التطبيق العلمى على الاقل - محلل المشاركات الوجدانية فى الاعتقادات التقليدية .

وهكذا فان تصور التاريخية من خلال الواقع القرآني ، وجملة الاوضاع التاريخية ، والمواقف الفكرية التى تطبع الاسلام ، يكتسب أهمية تدشينية . وليس المقصود فى الواقع هو أن ننسج ، مثل التاريخانيين ، من مسالة اصالة النص الذى جمع فى عهد الخليفة عثمان . ومن المؤكد أن فى هذا مظهرا لا يستهان به من مظاهر تاريخية القرآن ولكن قد قيل : أي « حوار بين الصم » ذلك الذى توالى حتى اليوم بين التماميين

المسلمين والمستشرقين الفيلولوجيين ! ! ان التقديم المتعدد المسواد الذى حددناه ليسمح تماما بتجاوز الجدالات العقيمة وذلك بتوضيح آليات الفكر المستخدمة فى الموقفين *

ولا تتسنى المساعدة على تقدم مسألة التاريخية فى القرآن والتاريخية حسب القرآن دون العمل مسبقا على توضيح ثلاثة مفاهيم مفتاحية :

- مفهوم الدوغماطية وعمل الموقف الدوغماطى *
- الانتقال من الفكر الميثى الى الفكر التاريخى الوضعى *
- فلسفة اللغة *

ان كل مفهوم من هذه المفاهيم الثلاثة موضوع لباحث جارية * وهذا يعنى ان اهم النتائج الحاصلة يجب ان تدمج فى التعليم الممنوح فى اللغات الاسلامية *

1) فى موضوع الدوغماتية سنحيد على أعمال « ج ب دى كرنش J. P. De Conchy الذى تولى بنفسه فى فرنسا أمر التعريف بدوغماطيات «ميلتون روكاش» (23) * فالتصلب أو التزمّت الدهنى المرتبط بالموقف الدوغماتى محدد كما لو كان « المعجز عن تغيير منطوق الحكم حينما تتطلب الشروط الموضوعية » هذا التغير ، والمعجز عن إعادة بناء مجال ما ، يتوفر على عدة حلول لمشكل واحد ، قصد إيجاد حل لهذا المشكل بمزيد من الفعالية (24) * فالدوغماتية تنظم ادراكى مغلق - فى قليل أو كثير - لما لنا من معتقدات فى الواقعى المحسوس فهو منتظم حول مجموعة مركزية من معتقدات مطلقة المدى * وهو يولد سلسلة من نماذج التسامح والتعصب آراء الغير (25) *

ومن السير التحقق من صحة هذه التعريفات بالاستعانة بالنصوص الكلامية الكلاسيكية ، أو بالتفنيدات الاسلامية « للاستشراق » فقيما يتعلق بالقرآن مثلا ، يسر المسلمون أسباب الظفر ان طلبوا « براهين تاريخية » من هؤلاء العلماء المزعومين الذين هزموا فى ميدانهم بالذات وجردوا من سلاحهم العلمى * وبذلك يكون الفكر الدوغماتى قد حول لفائده وضعية كانت مع ذلك غير قابلة للدفاع عنها ، وما يرفض اعتباره المسلم السلفى هو ان جميع الوثائق التى من شأنها ان تستخدم فى أي تاريخ نقدى للنص القرآنى قد اُتلف بدافع من حمية سياسية دينية * فبدلا من الاهتمام بتحديد أسباب وعواقب هذا التحامل من السلطات لفرض صيغة رسمية للقرآن أصبح الفكر الدوغماتى نوعا من صفاء الذهن وطاعة مثلى للملح على مسلك هؤلاء الذين كفوا المؤمنين

شر صيانة هذه الوثائق (26) * وهذا بالضبط ما وصفه « م. روكاش » باستراتيجية
الرقص *

ب) أن الانتقال من الفكر الميثي الى الفكر الوضعي لم يتحقق أبداً على الوجه
الاكمل في أي حضارة من الحضارات ، على أنه يبدو أن اليونان القديمة هي البلد
الذي انتصر فيه العقل لأول مرة في تأكيد قوته التكوينية والاستقصائية أمام الميث *
وكان أرسطو يرى ، في ذلك العهد ، أن « الذين ينهجون منهج الفكر الخرافي الاسطوري
(ويعنى بهم معاصري هيزيود وكل اللاهوتيين) غير جديرين بأي اهتمام جدى (27) »

ولن نعرض هنا لذلك التناقض الطويل بين الميثي ، والعقلاني ، وإنما نلاحظ فقط
أن إعادة الاعتبار الى الفكر الميثي في الغرب يقتزن بالنجاح المفرط الذي حققه العقل
التقني والتركز الذاتي العقلي ، الوضعي ، وهكذا تكون لمعصرنا ميزة الاعتراف للمرة
الأولى الميث بالاسطورة على أنه ميث ، وادماجه بكل قيمه الإيجابية في معرفة جمعية *
وهذه الحالة الإدراكية تسمح باطلاعنا على سير الفكر الديني دون معارضة بالإنكارات
التصفية الصادرة من العقل « المركز على الذات » وبهذا المعنى بينا على وجه المثال
لماذا لا يؤثر الخطاب القرآني إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر (28) *

ونذكر بالمقابل ، لماذا لا يستطيع الفكر الميثي المشدود الى يقينياته أن يقطع نحو
الفكر الوضعي نفس الطريق الذي قطعه هذا الأخير ليعترف له بحكم خاص به * ذلك
أن الفكر الوضعي فكر منسوب الى التاريخ ، فهو يتصور التغير والانقطاعية ،
والاستمرارية على حد سواء ، كما يتصور البنية ، أما الفكر الاسطوري بشطريه
التحليلي والتركيبى العائد الى تاريخ مضى ولكنه ما يزال حيا ، ونحو التكون الملقى ،
لكنه مائل أبداً مع علل وجود النظام الحالي للكون * فإنه لا يمكن أن يتجلى إلا كفكر
لا معنى يرجع الى أصل الأشياء ، ويكشف عن الأساس الأصلي والمشارك للحاضر *
وهو يتضمن كل سمات ما يمكن أن تكون عليه طرائق التمثلات الدينية والفلسفية (29) *

ج) إن فلسفة اللغة تختلف بطبيعة الامر باختلاف الفكر المستخدم * وما ساد
من هذه الفلسفة في الاسلام هو أن اللغة علمنا الله إياها ، وذلك مصداقاً (للآية 31
من السورة 2) : « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤنى بأسماء
هؤلاء إن كنتم صادقين » * وينتج عن ذلك أن الكلمات تحيل مباشرة الى الأشياء ، أو
المسميات ، وأن لكل منطوق معنى كما سيلقن ذلك فقه اللغة في القرن التاسع عشر ،
وإن اللغة تشكل نسقا ملائماً للمعرفة الحقة * وعلى ذلك يكون الفكر فتاجاً للغة

بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولن يكون له مجال عمل ما خارج الموازين الصرفية ، والدلالات المعجمية الخاصة باللغة . وفى هذا المنظور تأخذ لغة القرآن التى اختارها الله ليعلم بها الاسماء والاحكام قيمة نظام صرفى ومجال دلالى نموذجيين . ولن يكون فى وسع الفكر أن يخوض بحرية لا فى منطق اكتشاف ، ولا فى تقنية بلاغية موجهة نحو الانقاع والبرهنة فى موضوع واقع متغير ، ولا فى دلالة ممتوحة لمعطيات التاريخية ، وانما يجب أن يكون له مقصد أخيرا يتمثل فى فهم المعنى الاصلى المودع فى الكلمة الموحى بها ، حتى تخضع التاريخية الى الضوابط المقدسة ، التى كشف عنها الله (وحتى يراقب انتاج الانسان للمجتمع كما قد يقول عالم الاجتماع) .

وفلسفة اللغة هذه ؛ قد طورها وطبقها بأقصى الصرامة تيار الفكر الظاهرى الذى كان ابن حزم من أبرز ممثليه - ولكنه - عموما - يقوم فى أساس علم أصول الدين وأصول الفقه الذى يدعى تثبيت كل صفة اخلاقية شرعية ، وبالتالي تاريخ الناس كله فى علم دلالة فائق . وهذا الذى يفسر كون الوعي الاسلامى يشعر بأنه مصاب فى مستوى تكوئى لهذا التماسك الذى يفقد الاسلام بدونه قابليته التصديقية ، حينما يقرر مؤرخ الفقه « بأن عهد مؤسسى المذاهب الفقهية المزعومين لا ينبغى أن يعتبر بمثابة بداية تطور بل نهاية له » .

ان المشكلة - شأنها فى ذلك شأن أصالة النص القرآنى - تتجاوز مجرد تطبيق منهجية تقرير « وقائع » لا يمكن انكارها ، فهذه « الوقائع العريضة على المؤرخ لا تأخذ بعدها التاريخى الحقيقى كله الا اذا ادمجت فى نسيج الوعي الاسلامى الجماعى العميق » .

لكن الخطوط الرئيسية لهذا النسيج انما تمثل حقائق أغفلها المؤرخ حتى الآن . فكل ما ذكرناه باختصار شديد عن الموقف الدوغماطى والفكر الاسطورى وفلسفة التاريخ لم يدرس الا دراسات شاذة جاهلة للمفاهيم الايبستيمية الرئيسية القصيرة والمتوسطة والطويلة ، مثل المدة والزمن الثابت غير المتحرك ، أو السريع الحركة ، والمراقيل الايبستيمولوجية والانقطاع والانقصال التاريخيين ... الخ (31) . وقد وقف مؤرخو الاسلام عند حد الدراسات الاحادية الوصفية للتاريخ المتصدع . انها مرحلة لا مفر منها ، لكن ما دامت هذه المرحلة مستمرة فاننا نؤكد بأن المجابهة بين الاسلام والتاريخية والتقدم لن تكفل بالشكل الملائم على صعيد الفكر التاملى . وبالتالي فان التاريخية لن تكون تصورا قابلا للتداول عن طريق ايديولوجيات انتهازية كما يحصل اليوم فى

الغالب بواسطة الزواج المزيف الذى يكتسب بوسائل الاعلام الجماهيرية . انها
الوضع الإنسانية المعاشة بوضوح وتضامن ، ذلك الوضوح والتضامن اللذان
يستتبعان اتصالا تحريرا بكل ماضينا ، وبالتالي انتقالا من كتابة تاريخ ايديولوجى
الى تاريخ انتقادى

ان بحثنا - كما نرى - يتأرجح دائما بين حالة الاسلام الخاصة ، والمقصود
الايديستيمولوجى ، وهذا راجع الى ما قرناه من اعادة تنقيح المواطن
من الفكر الإسلامى مع كتابة تاريخ تحليلى . وسنمضى فى طريقنا هذا بمواجهة مشكل
الحقيقة والتاريخية فى الاسلام مواجهة مباشرة .

2 - 3) الحقيقة والتاريخية فى الإسلام :

ربما استخلصنا من العرض السابق انطبعا بأن الفكر الوضعى يمثل مجالا من
المعرفة أكثر تطورا وإفادة من مجال الفكر الأسطورى . وهذا من شأنه أن يجر الى
نتيجة لا يقبلها الفكر الإسلامى ولا الفكر الدينى على العموم . لكن ما نرمى اليه هو
فرض تقابل بين نمطين من المعقولة مختلفين لكن متكاملين .

وفى هذا المنظور ، تتجلى تاريخية القرآن ، كما لو كانت انتصارا لوعي ممكن (32)
على ضروب أخرى من الوعي كانت تتوفر لها فرص الغلبة . ان المعارضة التى لقيها
الرسول فى مكة والمعارك التى خاضها من المدينة لتمثل ، من الوجهة التاريخية
والسوسيولوجية ، نفس الفرص لتطورات تاريخية مختلفة . وعلى ذلك يكون تصور
الوعي الممكن تصورا جوهريا لاضفاء النسبية على الوعي التاريخى المنجز الذى يحول
بعد لاي تاريخية ممكنة الى تاريخية ضرورية - ومتجاوزة للتاريخ . ان تاريخ
المؤرخين - وبخاصة اذا كان رسميا - ليهمل بالتحديد امكانيات غير متحققة . وهو
بذلك ، يساهم فى تحويل تعاقب ممكن من الحوادث الى ضرورة مؤصلة ، والى حقيقة
مبررة وهذا ما يجعل منه تاريخا بإمكانه أن يضل تحليل مفهومى الحقيقة والتاريخية .

ومما لا جدال فيه أن تعاقب الحوادث هو الذى يكون على الدوام ذاكرة جماعية ،
ويتمخض عن تقاليد حية ، تستمد منها كل مجموعة عناصر هويتها ، ووسائل حقيقتها .
وبهذا المعنى ، فإن التاريخية قدر مشترك لا يتجزأ من الامكان والحقيقة المجربة فى
التاريخ من قبل وعي جماعى . وما أصبح السؤال عن أصالة القرآن بوصفه وثيقة
مؤرخة بزمان مؤالا ثانويا الا كونه حقيقة يعيشها الوعي الفردى والجماعى
على كافة مستويات الحياة البشرية (الاسطورية منها والطوقسية ، والدستورية ،

والاخلاقية ، والجمالية ، واللغوية ، والخيالية ، والعقلانية) • بيد أن هذا السؤال قد يكتسى أهمية نظرية كبيرة إذا ما كف عن أن يكون معاشا • كما يفزع الى أن يكون عليه الحال تحت ضغط العصرانية المتزايد ، والتاريخ هو الذى يكتشف هنا كما لو كان سيدا للحقيقة : فهو يحتم فى الواقع الانبرح نتساءل ونعيد التساؤل عن تاريخية اشد يقينياتنا ثباتا ورسوخا •

وحتى نبقى ضمن الخط الذى يرسمه الفكر الاسلامى ، يجب أن يكون الجواب عن هذا التساؤل الدائم فى أزمنة ثلاثة : اذ ينبغي أن نفحص العلاقات القائمة بين :

- الحقيقة والتاريخ حسب القرآن • .
- الحقيقة والتاريخ فى الاسلام الكلاسيكى •
- الحقيقة والتاريخ فى الاسلام الحديث •

ولتفادى كل مقارنة تاريخية ، فأننا لن نورد مفهوم التاريخية الا وهو مصحوب بظهور العصرانية • وهذا لا يمتنى أن التاريخية بوصفها توترا معاشا بين الحقيقة والتاريخ مفقودة فى القرآن والاسلام الكلاسيكى ، بل ومن الواجب إبراز هذا التوتر بأحسن مما فعله ، حتى الآن ، تاريخ للافكار ، وتاريخ عام معمولا بهما كلا على حدة •

2 - 13) الحقيقة والتاريخ حسب القرآن :

اننا لن نكرر هنا ما سبق أن قلناه بصدد هذا الموضوع فى بحوث أخرى • غير اننا سنلح على نقطة منهجية • فليس يكفى أن تبين كيف يلحن القرآن الحقيقة من طريق ما يقصه علينا من قصص قديمة تروى المبادرات الالهية حيال الانبياء والامم • ولو اننا فعلنا ذلك ، لوقفنا عند حد الوصف الايمانى (النقل) الخارجى عن التوترات الاجتماعية والثقافية المسيرة للخطاب القرآنى ، وعن التوترات الناشئة ، بعد ذلك ، عن تلاوات هذا الخطاب • كما لا يسعنا أن نكتفى أيضا بالحديث عن تاريخ دنيوى يندرج بصورة متقطعة ضمن المدار المستقيم لتاريخ النجاة بداية من أول الخلق حتى يوم القيامة • بل ويتعين ، فى الواقع ، أن نعمل ، فى الموضوع الذى يهمنا ، على إبراز الصعوبات الملزمة لكل علم كلام (أو فلسفة) للتاريخ بمجرد ما نقرر اخذ التاريخية - كما حددناها - بعين الاعتبار • وخارج هذا المقصد الايستيمولوجى النقدي الذى ينطبق ، بحد سواء ، على القرآن والتوراة والانجيل ، سيكون من اليسور

لنا الاستمرار اما في تدبر التعاليم السامية للحكمة الالهية ، واما في الحكم على اللاهوت القرآني للتاريخ باستعمال مسلمة ضمنية للاهوت آخر (33) .

ولنثبت هذه الافكار جيدا ، علينا أن ننظر مثلا الى الآية الآتية : « وكيفا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك ، وجاءك في هذه الحق ، وموعظة وذكرى للمؤمنين » (هود 121) .

هناك مفهومات ثلاثة تسمح بتبيان : كيف تحيل هذه الآية الى استعمال ميثى للتاريخ ، واستعمال تاريخي للميث .

« القصص الخاص بالرسول والانبياء » :

ان القصة هي أسلوب التعبير النمطي للفكر الميثي . فهي تستعمل عناصر رواية شفوية يشترك فيها افراد مجموعة ما ، لكن القصص الخاصة بالانبياء والرسول انما يحيل كذلك على رواية مكتوبة ومعروفة جد المعرفة : التوراة . ان اثار هذا القصص على وعي المستمعين للقرآن سيختلف اذن بين أن يتلقوه وهم في حالة استعداد ميثي ودوغماتي ، أو في حالة من يستمعين بالتاريخية . على أن التحليل التاريخي لا يتمثل في الكشف عن تأثيرات مصدر أصيل ، ثم في التنديد بالاطفاء ، وبالتحريفات ، وبمحالات من الحذف أو الزيادة في الصيغة القرآنية . وهنا — كما نعلم — كان الاهتمام الأكبر للنقد الفيلولوجي . بل يجب تبيان ما اذا كان الاخراج الادبي للقصص القرآني — نظرا لمعطيات التاريخ الحقيقي — يتوصل (1) الى تبليغ حقيقة وجودية ، أو لمحة عن الكائن ، أو أنه (2) يقتصر فقط على المجادلة والرد على المعارضين (الجاحدين من العرب واليهود والمسيحيين) .

— « نثبت فؤادك » :

هذا التثبيت في السياق القرآني يعنى تقوية حالة استعداد وجداني الي تلقى الصور المثالية ، والتمثلات ، والتعريفات ، والامور والنواهي الآتية من عند الله . فالقلب هو المركز الحيوي للمؤمن الذي خلقه الله على مثال صورته .

هذا التثبيت للقلب يدعى — في المصطلح النفسي اللغوي — نظام الذات أي سلم الادراك ، وفك الرموز ، وصياغة الواقع في رموز . وهذا السلم هو سلم الخطايا القرآني الذي يستطنه « قلب » المؤمن شكلا ومضمونا . وعليه لا يكون الامتسالم الى الله عملا روحيا خالصا ، وانما يتمخض عن دخول في عالم رمزي (في طقوس ، في

لغة ، هي اطار من الفكر والسلوك (ذلك العالم الذى - بحكم امكانه وتمسك المؤمن الشديد به - يجعل كل تقديم معرفى (ادراكى) تقديمًا ذاتيًا (راجع اعلاه الموقف الدوغماطى والفلسفى للغسة) .

« الحق » :

هذا التصور الاساسى للقرآن قد فسر تفسيراً يشترك فيه معنى «الحقيقى» - الحق» أي الاله كما يكشف عن ذاته في كلامه ، فهو الذى يتجلى اذن في القصص بما يمارسه من تأثير في الاشخاص وفي مجرى الحوادث . وعلى ذلك يكون التاريخ الذى يقصه الله موطن ظهور جنود لوجود (الكائن البشرى بوصفه كائناً بشرياً أو نماذج للسلوك البشرى . وهو صالح لبعث الحركة الروحية عن طريق الاسطورة في التاريخ العادى للبشر .

بيد أن المستمعين معارضى هذا القصص يرون أن هذا المفهوم نفسه للحقيقة له مدى جدلى قبل كل شيء ، لانه يلزم بتخوير بنية الوعي الدينى العربى السابق لنزول القرآن ، وبتغيير بنية « اقتصاد النجاة » في نظر التوراة والانجيل . ولا يبرح الاعتراض المستوى الاسطورى لتاريخ النجاة (مع أن مناقشات تاريخانية قد دارت حول موضوع تحريف النصوص) ، لكن ضروب الوعي الميثى المتزاحمة تندرج في نظر المؤرخ العصرى - ضمن تاريخيات محددة كل التحديد ، وعلى ذلك ، فليس من الممكن الفصل فصلاً جذرياً - على ما جرى عليه عرف الفكر المثالى - بين الحقيقة والتاريخ فما أن تتشكل حقيقة ما في لغة من اللغات حتى تدخل من التاريخيات . وقد يقول العالم اللغوى : ان الحقيقة هي جملة مفاهيم مشتركة بين أفراد جماعة من الجماعات .

« موعظة وذكرى » :

هذان التصوران يقتضيان وجود زمن متجانس وساكن ، قد يكون هو زمن القيمة الابدية . فالقصة تعود ميل القلب الى معان ماضية لكنها ما تزال واهنة بالنسبة الى حاضر الانسان ومستقبله ، ذلك الحاضر والمستقبل الارضيان في حد ذاتهما ، والموجهان نحو مستقبل آخرى . فنحن اذن في صميم مقولات الفكر الاسطورى : اذ النماذج الوجودية مركزة في ماض فضلت المبلدرات الالهية . وعلى ذلك ، فان تذكر مثل هذا الماضى يكتسب مدى وجوديا ، ومدى « تاريخيا » في المقام الثانى . والواقع

أن المثاليات لا تأخذ تماسكها وقوتها إلا إذا عرضت في سياق ترتيبها لتطورات القصة الطارئة . لكن التطورات الطارئة للقصة - مهما كان الترتيب المختار لها - تعود بنا إلى التاريخية أي إلى زمن متحرك ، يحمل في طياته فكرة قد تتضح وقد لا تتضح لماضٍ بائد من حيث التسلسل التاريخي . ففي القصص القرآني ، إذن ، يتزع وعي تاريخي شروعي (استهلالي) إلى الانبثاق ضمن الوعي الأسطوري السائد ، ويبين الأدب التفسيري بأن هذا الانبثاق كان محدوداً دائماً .

« المؤمنون » :

لهذا التصور قيمتان تبيينان كذلك مدى تداخل الأسطورة والتاريخ ، فهو حسن المقصد القرآني الأصلي يشير إلى الأمة ، المجتمع الروحي للمخلوقات البشرية التي أدرکها الحق . فهو إذن مجتمع لا يعيش عبر التاريخ فقط ، بل حتى فيما وراء التاريخ لأن المؤمنين سيبعثون في حياة أبدية .

ليس المؤمنون - من حيث التاريخ - إلا مجموعة اجتماعية - ثقافية في طريق الانبثاق . ويجسد المؤمنون الأوائل في مكة ما أسميناه بالاسلام الميتافيزيقي . لكن الاسلام وجد دعامة اجتماعية وسياسية بمجرد انتقاله إلى المدينة .

فابتداء من عام 622 تحولت الأمة إلى مجتمع تاريخي له دولة ومؤسسات ، ومسؤوليات ، وأهداف سياسية وعسكرية واقتصادية . و « الناس الذين يدخلون في دين الله أفواجا » (النصر، 2) هم في الوقت ذاته مناضلو قضية سياسية . فكيف تحدث عن هؤلاء الناس ، عما فكروا فيه ، وما فعلوه ، وما ادلوا به من شهادات ؟ وعند هذه النقطة من الالتقاء بين الميث والتاريخ غالبا ما ينشطر كلام المؤرخ إلى شطرين : أحدهما يتبين لغة التعبير الدينية ليركز على الاسلام الميتافيزيقي ، وعن باعته وتأثيره البارزين . والثاني يستعمل الاصطلاح الوضعي (الذي يأخذ مدى وضعيا بالضرورة) ليصف وقائع منفصلة عن باعها الديني . ولنختتم قراءة هذه الآية بترك الكلمة « لهيدغر »

« أن ما وصفناه حتى الآن بتاريخية باتباعنا مجمل الوقائع الدينية والاجتماعية المتكونة ضمن القرار الاستباقي ، هو ما نسميه بالتاريخية الاصلية للواقع البشري . أن ظواهر النقل والتكرار ، وهي ظواهر راسخة في المستقبل لتبين لنا بوضوح كيف أن مجمل الوقائع الدينية والاجتماعية المكونة للتاريخ الاصيل لها وزنها في الكائن الذي سبق له الوجود » (34) .

ان تاريخ الاسلام بما - الميتافيزيقى ، والتاريخى ، والسوسيولوجى ليبين الى
اى حد كان القرآن بالفعل قوة من هذا القبيل اى متضمنا مجمل وقائع تاريخية ، وإلى
اى حد كان قرارا موجها لمصير ، واستباقيا فى احدى تاريخيات الواقع البشرى .
لكننا ، مع « هيدغر » يجب أن نطرح السؤال الآتى : ماذا سيحصل « لو حدث أن
حولت التاريخية غير الاصلية الطريق الى التاريخية الحقيقية ، وغيرت المنفذ الى
« الاستمرارية » الخاصة بها » ؟ (35) .

2 - 3) الحقيقة والتاريخ فى الإسلام الكلاسيكى :

لقد كانت مشكلة تحويل المنفذ الى التاريخية - ولا تزال - من المشاكل الفعلية
الكبرى التى تطرح تحت أسماء الارثودوكسية والبدع ، والرجوع الى المنابع الاولى
للتاريخية الاصلية ، والانحراف ... الخ . ان الموقف الاصلاحي الذى يدعو الى احياء
الشكل الحقيقى أو الاصل للتاريخية من وراء كل الابتداعات غير المطابقة فى الاسلام
قد فرض نفسه فى الاسلام منذ وفاة الرسول .

على أن هناك بين مصطلح المؤرخ الفيلسوف ، ومصطلح العقائديين (اللاهوتيين
الدوغمائيين من كل دين وملة بما فيهم الماركسيين) مسافة شاسعة تفصل بين البحث
القلق ، والتثبيت المتعاضل لليقينيات التحكيمية . وهكذا فقد يكون من الخطر التسرع
بمماثلة مفهوم الطريق المستقيم الوارد فى القرآن كغيره من الديانات الاخرى بتصورات
الارثودوكسية لخط الحزب الوحيد ، أو الارشاد الوطنى اللذين نعرف حظهما اليوم .
وامام ما يكشف عنه المؤرخ من تنوع الارثودوكسيات ووقتيتها ، يتساءل الفيلسوف
عما اذا كانت هناك تاريخية أصلية ، وعما اذا كان لهذه التاريخية منقذ ميسور .
وهذا يقود - فيما يتعلق بالاسلام - الى التساؤل كيف ظهر فى تاريخه الملموس « القرار
الاستباقى » (أو نظرة القرآن التاريخية) ؟

ان الاجابة على هذا السؤال تتطلب اعادة قراءة تاريخ الاسلام كله من الاصل .
اذ لا ينبغي ، فى الواقع ، أن يقتصر الامر على وصف اضافيات التاريخ السطحي
ببقيق دقيق (الخلاقات على الملك ، الحركات الاجتماعية ، اصلاح مؤسسات نظام
الحكم ، تغيير أو استمرار الاساليب ... الخ) . بل ينبغي العمل - قدر الامكان -
على حل طلائع معطيات التاريخ العميق (أو الطويل الامد) المتمثلة فى العناصر
الاساسية للتصور . وبنيات القرابة ، والبنى الاجتماعية ، والصادرات على المعنى ،
والتلفظ به ، وتوصيله ، وعن الحياة ، والعالم ، والانسان ، واللغة ، والآليات

النفسية - اللغوية ، والنفسية - الاجتماعية التي يتولد عنها الوعي الخاطئ ،
وتفرض استمرارية التاريخية الاصلية .

نحن نلاحظ أربعة موضوعات ذات أولوية للبحث في هذا التاريخ العميق ،
وهي موضوعات قد تسمح بفهم أحسن للتفاعل بين الحقيقة والتاريخ في الإسلام (1) .
اللفة الدينية والتركز الذاتي العقلي : (راجع محمد أركون ، أبحاث نفس المرجع صفحة
185 وما يليها ، قراءة الفاتحة نفس المرجع من أجل لم شتات الوعي الإسلامي
وأعمال لـ ماران L. Mariné « و » جـ لادريار J. Ladrière « (2) » البنيات
الانثروبولوجية لوطن الخيال : (راجع أعمال هـ كوربان H. Corbin
وجـ ديراند G. Durand ، الدفاتر الدولية للرمزية)

(3) علم النفس التاريخي : تاريخ الوعي الإسلامي ، الوعي واللاوعي ،
العقلاني العجيب ، اللاعقلاني ، الطبيعي والفطري ، الدنيوي والمقدس ، الزمان
والمكان ، الشخص ، والحلم الخ ... ، فعلى الرغم مما هو متوفر لدينا من وثائق
غنية ، ظل هذا الميدان الذي يكتسب أهمية خاصة ، بالنسبة الى موضوعنا ، غير
مستكشف كما ينبغي من حيث الحكم والكيف (راجع أعمال « تـ فهد » حول العرافة
و « جـ شلحود » حول المقدس والحرام)

(4) التضامات الدائمة : القرابة ، المصيبات ، القبائل ، المذاهب ، المراتب
الاجتماعية ، الطبقات ، والطوائف . فوزن هذه التضامات في مجرى التاريخ والتعبير
عن الحقيقة أمر واضح ، لكن من الصعب تقويمه . ولسوء الحظ ، ما تزال وسائل
التقديم الانثولوجية ، والانثروبولوجية التي يتطلبها ميدان هذه الدراسات غير معروفة
على الوجه الكافي لدى الباحثين المسلمين . ومع ذلك فإن هناك إمكانات واسعة
للتوثق أو الاطلاع الاثنوغرافي ، اما في الميدان بالذات ، أو في الادب .

ان تقدم المعرفة في هذه القطاعات الاربعة من شأنه أن يجر بكل تأكيد الى نهضة
جديدة للمفكر الاسلامي . وقد تتوافر للعالم الاسلامي الحالي فرص النفاذ الى التاريخية
الاصيلة لا بالطريقة « الميثية » الدفاعية أو العقيدية ، بل بوضوح المعرفة الوضعية .
وللاسباب التي ذكرناها نتبين في الواقع أن الاسلام الحديث يتخطى في متاعب تاريخية
لم تتولد عنه .

2 - 3 ج) الحقيقة والتاريخية في الاسلام الحديث :

يحتاج مفهوم الاسلام الحديث الى توضيح . والراي السائد على العموم ، هو
أن بعض المجتمعات الاسلامية ، اكتشفت المصرية منذ القرن التاسع عشر . وقد

جرى اعتبار حملة يونابارت على مصر نقمة استدلال على ذلك • « فالنقمة » التى نقرها يونابارت تكون قد أطلقت رويدا رويدا تطورات بل ونهضة الاسلام • وهكذا تكونت مرسمة تاريخانية كاملة شارك فيها الدارسون والعقائديون المسلمون وبعض المهتمين بشؤون الاسلام الغربيين •

ان تصور التاريخية ليحتم اعادة النظر فى التاريخ المكتوب للاسلام الحديث باتباع المسلك الحقيقى للمصرانية (1) • لدى وعي اهل الفكر المسلمين (2) • لدى الوعي الجماعى (3) • لدى البنات الاجتماعية التقليدية • وهذا يفترض أن نضع – مسبقا – تصور المصرانية على النحو الذى فرض به نفسه فى الغرب ابتداء من القرن التاسع عشر •

وهكذا ترى أن الطريق طويل جدا ، وأنه لا يمكن قطعه هنا ، وإنما نقتصر على التذكير بالخطوط البارزة لعرض سبق أن قدمناه فى مكان آخر (36) •

لقد كان الاسلام الميثاغيزيقى ينشد البقاء فى القرن التاسع عشر فى شكل مجاهرات بدائية بالمعقيدة الدينية ، وبالمذاهب ، والتقاليد المرتبطة – فى قليل أو كثير – بالاخلاق وبالمشريعة النظريتين ، وبمؤسسات متصلة للحكم • وقد انتعشت من جديد معتقدات وموضوعات جوهرية لم يقر التعليم الكلامى (اللاهوتى) على محوها تماما فى المجتمعات التى تراجعت فيها السلطة المركزية وسلطة العلماء لقائدة سلطات محلية تقليدية (37) • وبعبارة أخرى فإن الاسلام بوصفه ديناً – كان وما يزال يشكل – على درجات تختلف باختلاف الارساط الاجتماعية – أسمنت البنية الكلية – لكنه ، من الوجهة التاريخية ، لم يكن يحمل المستقبل كما كان فى عهوده الاولى ببلاد العرب •

ذلك لان مبادرة العمل التاريخى كانت حكرا على الغرب منذ القرن السادس عشر بل وحتى قبل ذلك لعدة وجوه • فقبل المجتمعات الاسلامية بأمد بعيد ، كانت المجتمعات المسيحية قد جربت تاريخية أكثر دينامية « وقابلية » للدراك تحت تأثير المصرانية الفكرية (مع ديكارت ، ولاينتز ، وسبينوزا ، وغاليلى ، ونيوتن ، وفلسفة الانوار أو المعارف ... الخ) • ثم تأثير المصرانية المسادية يتدخل استعمال المكائن والآلات الصناعية • وأمام الحقيقة المستمدة من الوحي والمقنة من قبيل المسيحية ، اثبتت سلطة روحية لأئكية امكانية العقل البشرى على الاستقلال فى اكتساب الفهم والفاعلية وقد أعقب ذلك صراع ما يزال متواصلا الى يومنا هذا • ان النقاش الذى أدخلته المصرانية فى الاسلام لا يختلف فى جوهره عن النقاش الذى تواجهه المسيحية منذ الاصصلاح

والنهضة . لكن بينما كانت المناقضة المتبادلة في الغرب بين الفكر اللاهوتي والفكر العلمي قد تطورت واتسعت كنقطة تربية لذات اجتماعية ، ثقافية واحدة كانت الاصلامات الموسيولوجية للقرن التاسع عشر لا تستطيع مواجهة التيارات الجديدة الا بهيكل بالية - رغم قدرتها على المقاومة - لمجتمعات ضعيفة ، منهكة القوى .

وقد أجبر الضغط الذي مارسه « البورجوازيون الغزاة » على هذه المجتمعات الوعي الاسلامي على التسليم بوجود قوة تاريخية نشأت وترعرعت خارج « دار الاسلام » ولدى شعوب انكرت خاتمة الرسالات !! وهنا تمكن العبرة الاكثر اشارة من (المحنة الامبريالية) اذ ينتقل من اللامبالاة الى التاريخ الارضي الذي لا صلة له بالمستقبل الاخرى ، والى الشعور الذي يتضح أكثر فأكثر بتاريخية فعالة قسرية ، وهكذا يمكن التحدث عن اكتشاف للتاريخية « العصرية » أي المركزة على مدلولها بالنسبة الى وضعية الانسان في هذا المسالم المنفصل عن منظور التركيز الذاتي اللاهوتي الذي تتم به التاريخية في الاسلام الكلاسيكي .

هذا ما يجعل مفهومي الحقيقة والتاريخ يتغير محتواهما تدريجيا بقدر ما نتقرب من مرحلة النضالات من أجل التحرير . ان استعمال ايديولوجية الاسلام التاريخي ليحل محل « الانا الالهي والانا البشري » (39) الذي كان يشكل اطار حياة وفكر المؤمنين قبل ظهور العصرية . ومن الخطأ تفسير هذه الاستعاضة كما لو كانت احلال عهد وضعى يفهم منه الفكر التاريخي الوضعية ويحل لها محل « عهد لاهوتي » يتأمل فيه الفكر جواهر ميتافيزيقية وانما ينبغي الالحاح بقوة على ضرورة اعادة الاعتبار والاقرار بأهلية الفكر الاسلامي الكلاسيكي - تماما كما فعل « ٩١ هيلسون » بالنسبة الى العصر الوسيط الغربي ، وذلك حتى تتضح لنا جيدا الازهام ، والتنافرات ، والتعميمات المبالغ فيها ، والقرارات المرغمة للاهوتيات العصرية .

وبعد ان كانت الخطوة الاولى تندرج في السياق السياسي والاقتصادي ، تتمثل الخطوة الحاسمة الثانية من خطوات وعي الاسلام الحالي في الاستشعار بثقل كل تاريخية في طرح الاسئلة الصحيحة عن الوظائف الحقيقية للاديان بالامس ، والايديولوجيات اليوم ضمن تلاحق المصائر الجماعية .

يجب الاعتراف ، في الواقع ، بأن تاريخية الوجود البشري قد افلتت وما تزال تفلت - بقدر واسع - لمراقبة الفكر التاملي ، فهي لم تزال تتحكم فيها مجموعة قسوى محتمة عميقة (حقائق بيولوجية نفسية ، سوسيولوجية ، بيئية ، كونية) تسعى

المعرفة الوضعية الى تحديد ما ، والتحكم فيها ، ان التقدم الحقيقي هو ذلك المجهود الدائب والبطيء ، الخيب للامس في غالب الاحيان ، والشجع او المحس احيانا ، الذي يواصله الفكر من اجل تقليص حدود الجهول ، وما هو غير معقول ، وبالتالي ما هو غير متوقع ، وما لا يخضع للمراقبة . ومن هذه الوجهة ، يكون من الظلم السفيرة من التقدم والركون الى خيبة للامس - من طراز ايدولوجى - كما هو شائع في الغرب . وصحيح ان تقدم العلم قد حول خدمة مصالح طبقية ، وتكتلات اقتصادية ، «نخب حاكمة» . وهو عرضة لان يتلاعب به تقنوقراطيون اجانب عن كل فكرة تاريخية اصلية (وعلى الرغم من انهم يتحدثون عن « قيم وطنية اصيلة » حسب مصطلح الايدولوجيات الرسمية) .

ولست المجتمعات الاسلامية المعاصرة بمنجاة من هذا التحويل الايدولوجى والاقتصادى للعلم . بل ان المشكلة مطروحة بصورة اكثر حدة بالنسبة الى تلك التى بلغت الى درجة من القوة النقدية لم يسبق لها نظير من تلك المجتمعات الاسلامية . ان كل خاصيات العصرانية المادية أصبحت بحيث يمكن اقتناؤها بسرعة . لكن من ذا الذى سيتسائل عن التطورات الممكنة مع انعدام اطر ثقافية وجهاز فكرى ممنوحين لنمط التاريخة التى تقتضيها عصرانية مادية مستوردة ؟ ولا يهدف هذا التساؤل الى التقليل من مجهود الذين يثابرون على طرحه على الوجه الصحيح وعلى الاجابة عنه ، وانما يسمى - على العكس من ذلك - الى التنبيه الى ادراك اهميته لزيادة تصديقية الآية القائلة : « انما يخشى الله من عباده العلماء » (الملائكة، 28) .

ولنذكر في الختام انه بإمكاننا ان نرسم ثلاثة خطوط تطور ممكنة :

- تخطى او تجاوز للمرحلة الاسلامية السلفية من الحضارة بفشل نجاح النمو التقنى والاقتصادى . ومثل هذا الخط ستترب عليه ازمات بنيوية للحضارة تضاهى الازمات التى تعيشها المجتمعات الصناعية حاليا . وعندئذ لن يكون لمشكلات النقد التاريخى المذكورة انفا سوى أهمية تعليمية .

- انقسام متزايد بين الرجوع بالفكر والثقافة الى حالتها السلفية . وبين السعى المحموم الى النمو الاقتصادى . وهذه الفرضية الثانية لا يمكن تحقيقها بنويها من وجهة نظر الماركسية الكلاسيكية : ومن ثم يتجلى المدى النظرى لبعض التجارب الجارية .

– التصميم على تغليب جانب استراتيجية تنمية متفق عليها ترمى الى لم شتات المنحى ، والوعي والهئية الاجتماعية • ومثل هذه الاستراتيجية متعم الاعتراف بان كل تاريخية تستخدم ما هو من قبيل القيم ، وما ليس من قبيل القيم ، وان القيم هو ما يدخل فى حياة الناس ضمن المجتمع ، وبالتالي فى حياتهم الخاصة أيضا – عناصر علاقة ايجابية محفوزة • لكن ترى من الذى يقرر اختيار العناصر وحوافزها ؟ وباسم ماذا ؟ وباسم من ؟ وهنا لا نجد مفرا من الرجوع الى مسألة اساس كل تاريخية •

مراجع وتعليقات

- 1 – محمد اركون ، دراسات فى الفكر الاسلامى ، باريس 1973 صفحة 223 وما يليها •
- 2 – محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص 152 (اورده لـ غاردي فى الموسوعة الاسلامية ، مادة اسلام) •
- 3 – راجع مـ براغمان : الخلفيات الروحية لفجر الاسلام – ابريل 1972 ص 8 •
- 4 – ان الصفة «موجد» Existential قد استعملها «هيدغر» على وجه الخصوص ليميز الكائن فى مجموعة ويوصفه كائنا « من الوجود المباش » من الانسان بصفة خاصة « الموجود » والذى نقصده من النماذج الموجدية هو النماذج البنيوية للوجود البشرى التى يقترحها القرآن والتى تتلقى تطبيقات فى النسق الوجودى للمؤمنين •
- 5 – راجع قراءة الفاتحة ، ميلانج A. Abel ، بريل ، 1974 •
- 6 – عن معنى عقل فى القرآن ، راجع محمد اركون : هل يمكن التحدث عن العجيب فى القرآن ؟ فى العجيب والغريب فى الحضارة الاسلامية الوسيطة ، طبعة باريس 1977 •
- 7 – ١٠ توران : انتاج المجتمع طبعة سائى 1973 صفحة 26 •
- 8 – ١٠ توران : نفس الكتاب صفحة 33 •
- 9 – أزمة المفكرين العرب ، ما سبيرو 1974 •
- 10 – راجع موريس ويسلى M. Wesley «نحو تاريخية جديدة» برانستون 1972 •

- 11 - نهمل صيغة Historicisme التي هي صنولا فائدة منه لصيغة Historisme
 راجع كارلو أنطوني (C. Antoni) جنيف 1963 * L'historisme
- 12 - ان تعدد اللقائات الوطنية والدولية حول مشاكل التنمية لمتبين الى اي حد
 اصبح التقدم من الاهتمامات السياسة الكبرى . الا انها غالبا ما تعالج باعتبارات
 خلقية تقليدية *
- 13 - هناك الى جانب فكر مكتوب ، مذاع على الملا ، فكر اسلامي غير مكتوب *
 يتجلى فى الحادثات الخصوصية وهو اكثر جراءة ونقدا ووضوحا من الاول لانه
 اكثر حرية *
- 14 - حسب صيغة ر- بارتس R. Barthes درجة الصفر من الكتابة مطبعة ساي 19
 15 - عن هذا المفهوم راجع محمد أركون ، دراسات ، صفحة 308 وما يليها *
- 16 - عن مفهوم الذاكرة الجماعية ، راجع هـ ديبروش : سوسولوجية الامل ،
 كلمان ليفي 1973 صفحة 205 وله (م) هالبواش فى الذاكرة الجماعية الطبعة 2 المطبوعات
 الجامعية الفرنسية 1968 يرجع له الفضل دون شك فى التمييز بين ذاكرة عالمية للنوع
 البشرى أي الذاكرة التي تنتقل عبرها صور الحوادث المطهرة وبين الذاكرة أو
 الذاكرات الجماعية التي تتواصل عبرها القوى * ففي الاولى ترتب أو يعاد فيها ترتيب
 الكتابات ، وفي الثانية تحيا أو تبقى التقاليد ... *
- 17 - للتعرف السريع على هذا المفهوم * راجع مـ ايلياد - مظاهر الفكر الميثي
 غاليمارد 1963 - لكن معرفة مؤلفات كـ ليفي - ستراوس ضرورية * وطالما لم تترجم
 هذه المؤلفات الى اللغة العربية فان ترجمة كلمة Mythe بالاسطورة (القصة الخرافية)
 ستظل القارئ دائما *
- 18 - راجع محمد أركون : من أجل لم شتات الوعي الاسلامي ميلانج هـ كوربان
 طهران 1977 *
- 19 - يمكن العثور على فهرسة الاعمال الحديثة فى فـ روزانطال : تاريخ
 المؤرخين المسلمين، الطبعة 2 ابريل 1968 *
- 20 - راجع محمد أركون : مساهمة فى دراسة النزعة الانسية العربية فى
 القرن الرابع الهجرى ، مسكويه الفيلسوف والمؤرخ ج طران 1970 *

- 21 - راجع التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الاسلامي في العصر الوسيط
في ستوديا اسلاميكا 1955
- 22 - نفس المرجع ، صفحة 59 وما يليها .
- 23 - راجع ج ب ديكوننشي : ميلتون روكاش ومفهوم الدوغماتية في وثائقيات
سوسولوجية الديانات 30/1970 .
- 24 - نفس المرجع صفحة 6 .
- 25 - " " " " 13 .
- 26 - صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن دمشق 1958 صفحة 93 تعليق 2 .
- 27 - الميثافيزيقا ج 4 . راجع اعمال ج ب . فيرتان J.P. Vernant الفكر
الاسطوري والفكر عند اليونانيين .
- 28 - راجع محمد أركون : هل يمكن التحدث عن العجيب ؟ المرجع المذكور .
- 29 - راجع غودلية M. Godelier : الميث والتاريخ : تأملات في أسس الفكر
الوحي في سجلات ، 3/1971 - 4 صفحة 551 .
- 30 - شافق شحاتة : دراسات في الفقه الاسلامي . المطبعات الجامعية الفرنسية
صفحة 17 .
- 31 - ان المراجع حول هذه المفاهيم متعددة ، ولنشر على الاقل الى ف . برودل :
كتابات في التاريخ . فلمازيون 1959 .
- 32 - عن هذا المفهوم الهام ، راجع غولدمان : الماركسية والعلوم الانسانية
غاليمارد 1970 صفحة 121 وما يليها . ان الوعي الممكن هو استباق دينامي على ضرورة
الوعي الحقيقي ، لكنه ايضا جملة امكانات في حالة تمخض وتكون داخل الوعي
الجماعي وعاجزة عن التحين لانه ما من نبي . ولا داعية ولا مجموعة رجال ساندها
بكلمته ولا بكتابته ، ولا بمقدرته الاستراتيجية ، او لانه لم يكن هناك « لقاء بين ارادة
وظرف زمني » .
- 33 - عادة جارية عند قراء القرآن المسيحيين .
- 34 - ما الميثافيزيقا ؟ طبعة 12 غاليمارد 1951 صفحة 192 .
- 35 - نفس المصدر صفحة 193 .

-
- 36 - راجع محمد أركون : الفكر العربي المطبوعات الجامعية الفرنسية 1975 ،
كيف نتحدث عن الإسلام اليوم ؟ الإسلام امس ، وغدا • بوشى شاستل 1977 •
- 37 - هنا تتجلى بوضوح أكثر ضرورة أي تقديم اثنوغرافى وسوسيولوجى
للمجتمعات الاسلامية •
- 38 - راجع بشأن هذا المفهوم ب • بول بنيشو : تكريس الكاتب ج • كورنى 1973 •
- 39 - راجع ر • ارنالديز : الانا الالهى والانا البشرى استنادا الى تفسير القرآن
لفقر الدين السرازى فى ستوديا اسلاميكا 36 •

منشورات
وزارة التعليم الاصلى والشؤون الدينية



السياسة المالية للدولة الفاطمية في المغرب

د. الحبيب الجنحاني

كلية الآداب والعلوم الانسانية
تونس

يلاحظ دأوس النظم المالية لدول المغرب الاسلامي في العصر الوسيط أن النظام المالي الفاطمي اتقن احكاما، واكثر دقة، وبالتالي اشد وطأة على السكان (1)، وهو نظام قد وضع لتحقيق هدف واضح في سياسة الخلافة الفاطمية بالمغرب، وقد سعت الدعوة جاهدة لتحقيقه قبل ذلك، ونمى اخضاع العالم الاسلامي لراية الخلافة الفاطمية؛ فقد كانت معالم السياسة التوسعية الفاطمية واضحة منذ البداية، ولم يكن حكم المغرب - الذي -



المرحلة أولى نحو تحقيق الهدف الأكبر، وقد أعرب عبيد الله المهدي عن ذلك بكل جلاء اثر مدة قصيرة من الدعاء له بالخلافة في القيروان، ووقادة (297 هـ/ 909 م)؛ فقد جعل في وقادة بيتا للمال، وأقام له ديوانا، « فقليل ان صاحب بيت المال يرفع اليه بتحصيل ما أخرجه من الصلات في شهر رمضان فبلغ ذلك مائة ألف دينار، وكان صاحب بيت المال استكثر ذلك فقال المهدي عليه السلام: لو بلغني الله عز وجل الى حقى، ونلت امل ما رضىيت مثل هذا المطاء بأسره الى رجل واحد من اوليائي» (1) .

وتلوح منذ الفترة الاولى فى حياة الحكم الفاطمى ببلاد المغرب ميزة أساسية للسياسة المالية تبرز فى تسخيرها لخدمة ذلك الهدف الاسمى ، ولذا فقد أصبحت شتى الوسائل لتنفيذ هذه السياسة مشروعة ، وإن جاء عبثها ثقيلًا على السكان ، وجاءت متباينة مع النظم المالية المعروفة فى الاسلام •

وتود هنا إبراز ملاحظتين :

أولاً - ان هذه السياسة المالية التى شرع عبيد الله المهدي فى تطبيقها غداة مبايعته بالخلافة قد حاولت الدعوة الشيعية الاسماعيلية أن تضع لها أسسًا فى مرحلة الستر ، فقد كان جمع الاموال ، وارسالها الى الامام مهمة أساسية فى عمل الدعاة ، وينقل لنا الحاجب جعفر بن على فى سيرته معلومات ثمينة عن هذه المرحلة حيث يقول : « وكانت الاموال والذخائر تحمل من كل بلد من قبل الدعاة اليه (يعنى الى المهدي ح ج) الى سلمية ، قال وكان الامام قد حفر سردابًا فى الارض من الصحراء الى جوف داره بسلمية طوله اثنا عشر ميلا ، وكانت الاموال والذخائر تحمل على الجمال ؛ فيفتح لها باب السرداب فى الليل ، وتنزل فيه أحمالها عليها حتى تحط فى داخل الدار ، وتخرج فى الليل ويفى على باب السرداب بالتراب فلا يدري به أحد • قال وكانت الاموال عظيمة حتى يقال : انه ما كسب المهدي قدس الله روحه بعد أن فتح الله له الا نحوًا مما خلف بسلمية » (2) • ولما اضطر أن يفادى مركز الدعوة : سلمية بسرعة ، متوجهًا الى مصر ، ثم بلاد المغرب ، ولم يتمكن من حمل ما احتوت عليه خزائن الدعوة من أموال وذخائر خشي على مصيرها ، فأمر أحد أنصاره بالرجوع الى سلمية ، وهم دور العلويين ، ولا سيما ردم البركة حتى لا يعرف لها خبر • « قال جعفر والسبب فى ذلك أن الامام لم كان قد حفر بركة ووصها واتقنها ، وملأها أموالًا ، ثم رص فوقها ، وبني عليها بركة أخرى على قدرها • وأجرى إليها الماء • فكان لا يبرح الماء منها شتاء ، ولا صيفًا » (3) ، فلا عرو - اذن - أن ينهم المهدي بسلمية بأن أمواله أكثر من أموال الخليفة العباسي ، وقد كان يستعمل هذه الاموال فى كسب الانصار ، وتوطيد علاقاته مع الولاة فى سلمية (4) ، وقد اتبع هذه السياسة فى مصر فى طريقه الى بلاد المغرب ، وكسب بها قائد القافلة التجارية التى دخل ضمنها بلاد المغرب ، وبلغ سجلها حيث

كانت هداياه لاميرها ثمينة ، سخية ، وكانت تصله بعاصمة بنى مدرار أموال مسن
أبى عبد الله الداعى يرسلها اليه مع الاولياء من كناسة ، ويبدو من الرواية التى نقلها
لنا ابن عذارى عن رجل من بنى هاشم كان مع عبيد الله بسجلماسة أن هذه الاموال
كانت بالديار الاعلى ، وهى العملة السائدة فى بلاد كناسة يومئذ ، فقد قال : (وصلنى
عبيد الله بمال كثير من دنائير لا توجد فى ذلك البلد ؛ فكثرت تعجبي منها ، فلما رأى
منى ذلك ، وعلم منى ما أوجب ثقته بى ، واستنামته الى قرأ على كتاب أبى عبد الله
بافتتح ، وأمرنى بكتمان الخبر ، وألا أبدل حالتي الاولى ، ولا أغير حليتي ، وملبسي ،
وقال لى : « ان علينا عوناً ورقاء ، فلا يطلعوا منا على بديل حال ، واستفادوا مال » (5) .

ثانياً - ان كبار دعاة المذهب قد حاولوا ان يوضحوا هذه السياسة المالية ، وأن
تكون اصلاً بارزاً من اصول المذهب الاسماعيلى ، ولذا فاننا نرى ان نقطة الانطلاق فى
بحث الواقع التاريخى والحضارى لهذه السياسة المالية هى التعرف أولاً الى أسسها
الظرفية المذهبية . وقد حاول القاضى النعمان أن يحصر هذه الاسس فى الفصل العاشر
من كتاب « الهمّة فى آداب اتباع الأئمة » الذى تحدث فيه عن « ذكر ما يجب للأئمة
الصادقين اخذه من أموال المؤمنين وامؤنات » ، ويبدأ بالحديث عن المورد المالى الاول
فى الاسلام (6) ، وهو الصدقات ، ويعنى صدقة الأهل والبقر والغنم ، وما يجب فى
الاموال ، وما أخرجت الارض ، وصدقة الفطر (7) ، وبعد أن يشير الى أن بنى أمية
استأثروا بالزكاة ، ولم يفقوها فى أبوابها التى نصت عليها الآية الكريمة « **انما
الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب
والغارمين ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (8)
يقصر على التعرض الى الآراء التى ترى وجوب دفعها ، ولو الى امام جائر ، او عامل ظالم ،
فيقول : « وقال بعضهم : ادفعوه اليهم ، ولو شربوا الخمر واكلا به لحم الخنزير » (9) ،
ولكننا نعرف أن هناك من يرى من علماء الاسلام جواز كتمانها اذا كان العامل جائراً
فى اخذ الصدقات ، عادلاً فى قسمتها ، أما اذا كان عادلاً فى اخذها ، جائراً فى قسمتها
فانه يجب كتمانها عنه ، ولم يجز دفعها اليه (10) ، فقد كان القاضى النعمان حريصاً
على وصول أموال الصدقات الى بيت المال الفاطمى ، موضحاً أن من خالف ذلك فهو

حري بالظلم والتعدي ، وجدير بالعقوبة على حد تعبيره ، ويبدو أن النقاش حول الموضوع كان منتشرًا في عصره ، وبلغ طبقات أتباع الأئمة أنفسهم ، وقد ألف من أجلهم كتابه ، فضلا عن أنصار المذاهب الأخرى المارضة للمذهب الفاطمي ، وحين نتذكر حدة الصراع المذهبي في المغرب خلال العصر الفاطمي ندرك حرص القاضي النعمان وقلقه ، فهو يختم تأكيده على ضرورة دفع أموال الصدقات إلى عمال الأئمة وجباةهم ، ولو كانوا جائرين يقلدون بها الكلاب ، ويشربون بها الخمر ، كما قيل لابن عمر ، قائلا :

(فافهموا رحمكم الله هذا المني أيها المؤمنون ، وتواصوا به ، واحتجوا به على من خالفكم فيه ، فإنهم لن يجدوا منه مخرجا ولا حجة الا من ظلم منكم) (السياق يقتضي منهم ح ج) وكابر الحق ، فإن الله عز وجل يقول « **لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم** » (10 أ) ، فمن دافع الحق ، واحتج بالباطل فهو ظالم فلا تخشوه » (10 ب) »

ويعترف القاضي النعمان أنه ليس للرسول صلى الله عليه وسلم ، والأئمة من أهل بيته الحق في الصدقات ، بل هم أماء على قبضها من أهلها ، ووضعها مواضعها ، ولكنه جعل لهم خمس الفدية في أموال عباده من المؤمنين ، مستدلا على ذلك بقول جعفر ابن محمد « الخمس لنا أهل البيت ليس للناس معنا فيه شيء ، ونحن شركاؤهم في أربعة أخماس الخنائم فيما شهدناه معهم ، والخمس لنا دونهم نعطى منه يتأمننا ، وقرأنا ، ومساكيننا ، وابن سبيلنا ، وليس لهم ولا لنا في الصدقات شيء » (11) ، ومن المعروف أن فقهاء السنة يرون صرف سهم الرسول بعد موته في مصالح المسلمين كأرزاق الجيش ، وإعداد الكراع والسلاح وبناء الحصون والقناطر ، وغيرها من المصالح العامة (12) ، ويفسر القاضي النعمان الفدية تفسيرا لغويا ، فيقول : « فعل جميع المؤمنين أن يدفعوا خمس ما غنموه في كل عصر إلى امام ذلك الزمان من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما أمر الله عز وجل بذلك مع زكاة أموالهم ، وليست الفدية ما أخذ من أيدي المشركين خاصة ، بل ذلك كل كسب كسبه المسرة فهو غنيمة » (13) ، ويلج كثيرا على هذا التفسير ، فيعيده في الفصل ثلاث مرات (14) ،

وهو - دون ريب - تفسير غريب لمفهوم الغنيمة في الاسلام (15) ، ولا يمكن فهم هذا التفسير الا في نطاق قواعد السياسة المالية الفاطمية ، واستعمالها لمختلف الوسائل .

ومن الموارد المالية خزائن الدولة الفاطمية حسب اصول المذهب الامتحنان في الاموال ، وهو يمثل طريقة لجمع الاموال ، يقول القاضي النعمان : « ثم جعل عز وجل للائمة صلوات الله عليهم عند استنقاذهم اوليائهم في اموالهم ، وفيما احبوه ، وما راوا أن يمتحنوهم به ما راوه من ذلك » (16) ، وبعد أن يعدد ضروب المحن التي امتحن الله بها انبياءه ، والائمة اوصيائهم يتوجه الى المؤمنين قائلا : « فمن امتحنه اولياء الله منكم ، ايها المؤمنون ، فليصبر للمحنة ، وأيسر ذلك المال ، وليس فيه توقيت على الائمة عليهم السلام ، ولا فيما يمتحنون به اوليائهم عند ارتضايتهم احوالهم ، وإبلاغهم درجة الفضيلة عندهم » (17) ، ثم يذكر موردا آخر من موارد الخلافة الفاطمية ، وهو التطوع (17 أ) فيقول : « ثم المؤمنون بعد ذلك مندوبون الى التطوع بالاتفاق من اموالهم في سبيل الله ورفع اعمالهم منها الى اوليائهم ، او من أقاموه لقبض ذلك منهم ، وذلك مفوض فيه اليهم وليس عليهم فيه توقيت ، ولا فرض معلوم ، وانما هو تطوع كما قال الله عز وجل : (فمن تطوع خيرا فهو خير له) » (18) ، وبالرغم من اعترافه بأن إعطاء هذه الاموال هو تطوع ، وليس على المؤمنين فيه توقيت ، ولا فرض معلوم ، فانه يلح على أهمية هذا التطوع ، مركزا على أن المال أمانة بأيدي الناس يجب أن تدفع لأصحابها ، ومن هم أصحابها غير الائمة ، « فإله الله عباد الله في أمانة الله في أيديكم فيما خولكم من اموالكم ، فإنها من أعظم المحن عليكم في إيجابه » (19) .

ونود في هذا الصدد أن نبدي الملاحظات التالية :

- 1 - أن القاضي النعمان لا يتحدث في هذا الفصل عن الاصول الاسماعيلية للسياسة المالية الفاطمية عن اموال النجوى التي يذكر المؤرخون أن الدعاة كانوا يخلونها من المستجيبين في كل مرتبة من مراتب الدعوة .
- 2 - أنه يبدو لنا أن هذه المعلومات عن النظام المالي الفاطمي جاءت حسب ما يسمح بمعرفة في كتب الظاهر مثل كتاب الهمزة ، أما ما تضمنته كتب الباطن حول هذه النقاط بالذات فما تزال معرفتنا به غامضة .

3 - نلاحظ تشابها بين الاصول الاسماعلية التي حللها القاضي النعمان في ميدان السياسة المالية وبين اسس الاشتراكية المانية التي طبقها حمدان قرمط في المجتمع القرمطي ، وحاول نشرها بعده تلميذه أبو سعيد الجنابي فقد فرض ضريبة الفطرة ، وضريبة الهجرة ، وضريبة البلغة ، وضريبة الخمس ، وضريبة الالفة (20) ، وهي تشبه مورد التطوع الذي تحدث عنه القاضي النعمان ، ولكن الفرق الاساسي بين الفاطميين في المغرب والقرامطة ان القرامطة حاولوا تطبيق الاسس المالية في حياة مجتمعاتهم ، اما الائمة الفاطميون ، ودعاتهم فقد حرصوا على جمع الاموال بشتى الطرق لتكون تحت تصرف الامام ينفقها حيث شاء ، وكيف شاء ، ولعل السياسة المالية للفرقتين المتفرعتين عن المذهب الاسماعيلي كانت من عوامل الخلاف بينهما ، ولا سيما بعدبيعة عبيد الله المهدي في رقادة *

4 - سنرى في تتبعنا بعد قليل لاحداث التاريخية التي عرفتها الخلافة الفاطمية في المغرب في حيائها المالية أن بنى عبيد لم يحترموا هذه الاصول المذهبية ، بل تجاوزوها بكثير ، وأباحوا كل الوسائل لجمع المال ، أو يكادون *

بعد هذه اللوحة الموجزة عن الاصول النظرية للسياسة المالية الفاطمية ، وقد كان السهر على تنفيذ هذه السياسة بعد جانبها أساسيا في عمل الدعاة قبل تأسيس الخلافة وبعدها نود التعرف الى تطبيق هذا النظام المالي الخاص في المغرب خلال العهد الفاطمي ، وقد مرّت هذه السياسة بمرحلتين :

ـ مرحلة الدعوة بزعامة أبي عبد الله الشيعي ، وقد كانت سياسته المالية واضحة تخضع لاصول النظام المالي في الاسلام من جهة ، ولبعض أسس الدعوة الشيعية الفاطمية من جهة أخرى ، فقد فرض على أنصاره في بلاد كتامة دينار الهجرة ، ودرهم الفطرة ، وقد استغل زيادة الله الثالث توظيف هذه الضرائب الفاطمية الخاصة لاتهامه في رسالة بعث بها الى نواحي افريقية بسن شريعة غير شريعة الاسلام ، « وجعل لنفسه حقا واجبا في اموال الامة » (21) ، وقد كان حذرا في سياسته المالية فنجده يبقى اموال الجباية والفنائم بأيدي مشائخ الاولياء من كتامة ، معروفا بتقشفه رغم الاموال

الكثفة التي تحت تصرفه ، وقد حرص على تنفيذ مبادئ السياسة المالية فارسل الى المهدي مبالغ كثيرة الى المشرق ، ثم الى سجلماسة .

وقد عمل أبو عبد الله على نشر روح التضامن بين المؤمنين في المجتمع الكناني ، وتغيير نظرتهم الى المال ، فأصبح الواحد منهم لا يمد لنفسه مالا دون أخيه ، « ولا يرى الفضل والشرف الا فيما وصل اليه فاعان به ، فلم تكن أمة من الامم ، ولا أهل قرن من القرون على مثل ما كانوا عليه » (22) ، فنراه في محاولته تركيز روح الاشتراكية المالية في المجتمع الكناني يلتقي مع رؤية حمدان قرطط الى وظيفة المال في المجتمع الاسماعيل . ومن المعروف أن ابا عبد الله قد كان يتتبع باهتمام السياسة الجبائية للإغلبة ، متخذاً اياها نقطة أساسية في عمله الديني والسياسي في المنطقة التي أصبحت تخضع لنفوذه ، فقد اغتم لما بلغته الاخبار أن الامير الاغلبى ابا العباس واصل السياسة الجبائية الجديدة التي اتبعها أبوه ابراهيم بن أحمد سنة 289 هـ ، لما استقام أمر ابي عبد الله بكتامة (23) ، فزاد في الرياء ، ورد على الناس جميع ما كان أبوه اغتصبهم اياه ، وعذل فيهم (24) ، ولما تقلب على مدينتي بلزعة ، وطبنة ، (وكان بهما جبارة على ضروب المخارم ، فاتوه بما في أيديهم من الجبائية ، فقال لاحدهم : « من أين جمعت هذا المال ؟ » فقال له « من العشر » ، فقال أبو عبد الله : « انما العشر حبوب وهذا عين ا » ، ثم قال لقوم من ثقات طبنة : « اذهبوا بهذا المال ، فليرد على كل رجل ما أخذ منه ، وأعلموا الناس أنهم أماء على ما يخرج الله من أرضهم » ، وسنة العشور معروفة في أخذه وتفرقته على ما ينصه كتاب الله عز وجل . . . ، وقال لمن أتاه بمال الحراج : « هذا مال لا خير فيه ، ولا قبالة ولا خراج على المسلمين في أموالهم » ، ثم أمر ثقات أهل طبنة بـرد على أهل (25) ، وقد كان لهذه السياسة الجبائية الجديدة أثر طيب في نفوس السكان ، « فلما برأ أهل طبنة الى فعله سرروا به ، ورجوا أن يستعمل قيهم الكتاب والسنة ، وانتشر فعله في جميع نواحي افريقية ، فتأقت أنفسهم اليه ، وكتبوه ، ودخلوا في طاعته » (26) .

أن المصادر التي وصلتنا لا تشير بوضوح الى موقف أبي عبد الله تجاه التصرف المالي الذي سلكه عبيد الله المهدي اثر بيعته ، ولا سيما سياسة كسب الانصار باغداق

الاموال والمطايا ، ولكننا نرى ان هذا التصرف كان سببا رئيسيا من اسباب الخلاف الذي ادى في النهاية الى تازم العلاقات بينهما ، وقد ذكر في نصيحته للمهدي ان اعطاء الاموال لشيوخ كتامة لفساد لهم (27) .

— اما المرحلة الثانية فقد بدأت اثر تحرير عبيد الله من سجن أمير سجلماسة اليسع بن مدرار ، فلما حاذى بلد كتامة في طريقه الى رقادة مال اليه لزيارة دار الهجرة به : ايكجان ، وفيها امر بقبض الاموال التي كانت بأيدي الدعاة والمشائخ ، وكانوا قد دفنوها هناك ، وامتنع من ذلك الكتاميون ، ويمترف القاضي النعمان قائلا : « فكان ذلك من اول ما احوال القلوب الفاسدة ، وتوجهوا انهم يكونون كما عودهم ابو عبد الله : يأمرون وينهون ، ويقبضون ، ويسطون » (28) .

ويتحدث ابن عذارى عن دخول عبيد الله المهدي القيروان فنقول : « ولقيه الفقهاء ، ووجوه أهل القيروان ، فدعوا له وهنؤوه ، واطهروا له السرور بأيامه ، وسالوه تجديد الامان لهم ، فقال لهم : (انتم آمنون في أنفسكم وذرائكم) ، ولم يذكر الاموال ، فعادوه بعضهم ، وسالوه التامين لهم في الاموال ، فاعرض عنهم ، فخافه أهل العقل من ذلك الوقت » (29) ، ومن المعروف ان ابا عبد الله سبق له ان امنهم ، ووعدهم بالاحسان والعدل فيهم لما أشرف على القيروان ، وخرج اليه أهلها « من الفقهاء ، والوجوه ، وجلة التجار » ، وقد اغضب ذلك قواد كتامة ورجالها : لان المصادر السننية تشير الى انه وعدهم قبل ذلك « بان يؤكلهم القيروان » ، ويسلط أيديهم فيها ، ويقطعهم جميع اموال أهلها ، فلما سمعوا بامنته للموم ساءهم ذلك ، وكلموه فيه ، وذكروه ما كان وعدهم به ، فتلا عليهم : (واخرى لم تقبلوا عليها قد احاط الله بها) (30) ، وقال لهم : (هي القيروان) فقبلوا قوله ، وسلموا لامره « (31) ، وأمر المهدي بجرح ما انتهب من الاموال بمدينة رقادة ، فاسترجع كثير من أيدي الناس ، وطلبوا فيه ، وأسرع بتنظيم الهياكل المالية فدون الدواوين ، « وأمر باقتضاء واجب الاموال ، وكان ديوان الحراج قد احرق لما حرب زيادة الله ، فأمر به فاحيي ، ونصب ديوانا للكشف ، وديوانا للضياع ، وديوانا لاموال الهاربين مع زيادة الله ، واستصفي أموالهم » . (32)

وبعد مضي بضع سنوات على تأسيس الخلافة بدأ بتجهيز الحملات العسكرية الى المشرق ، ولكنها اقامت له الدليل - زيادة عن بداية سلسلة الانتفاضات ضد الحكم الفاطمي في المغرب - على ضرورة تركيز جهوده لتنظيم شؤون السياسة الداخلية استعدادا لتحقيق الهدف الاكبر ، واستلزم ذلك اولا وبالذات انشاء قوة مالية وعسكرية قادرة على فتح بلاد المشرق من جهة ، وتدعيم أسس النظام الفاطمي في بلاد المغرب من جهة أخرى ، كي لا تعرقل الاحداث الداخلية تنفيذ الاهداف التوسعية للحكم الجديد (33) ، ويتطلب تحقيق هذه الاهداف اتباع خطة مالية دقيقة لتوفير موارد ضخمة تتجاوز ما تنص عليه كتب الظاهر في اصول المنهج الاسماعيلي ، وتعتمد ما يتفق فيه الفاطميون مع اهل السنة في توظيف اصناف من الجباية ؛ فلا غرو - اذن - أن يتسم النظام المالي الفاطمي بسمة بارزة تتمثل في خلق الدرائع لمصادرة الاموال وابتزازها ، يتحدث ابن عذارى عن أحداث 307 هـ - فيقول : « وفي سنة 307 هـ - كان بالبريقية وما والاها الى مصر طاعون شديد ، وغلاء سعر مع الجور الشامل من الشيعة ، والتملل على أموال الناس في كل جهة » (34) .

وهكذا تبدأ سلسلة الاحداث التاريخية التي جاءت تطبيقا للخطة المالية الجديدة التي وضع قواعدها الامام المهدي ، واقتضى أثره فيها بقية الحلفاء الفاطميين بالمغرب دون ادخال أى تحويل يذكر ، وما تشير اليه المصادر من محاولة تخفيف عبء الجباية على السكان فقد املتته ظروف سياسية معينة ، وتبدأ تلك الاحداث التاريخية منذ سنة 298 هـ ؛ فقد تحول فيها أبو عبد الله لشيعي في بلاد البربر ، وحارب صديقه ، ووفاته ، وقتل الرجال ، وأخذ الاموال ، وسبى الذرية (35) ، وخرج في نفس السنة جيش فاطمي الى قبيلة لواتة فقتلوا أهلها ، وغنموا أموالهم ، وقد نهبت أموال تاهرت سنة 299 هـ - ودبر الفاطميون سنة 300 هـ - (أو 301 هـ) مكيدة لقتل أبرز التجار الاندلسيين بالقديروان أبي جعفر محمد بن خيرون المصافري ، وتصفية أمواله (36) .

وأصبح لقواد الجيش الفاطمي الغريبة في اتباع الاساليب التي يرونها لجمع الاموال ، فلما أخرج عبيد الله حباسة بن يوسف سنة 301 هـ - على رأس جيش الى المشرق برح ببرقة « من أراد العطاء والرزق الواسع ، فليات » ، فاكتتب عنده جماعة ، وأمر

العرفاء من كتامة بأن يعرفوهم بأعيانهم ، ويرقب كل واحد منهم رجلا من أولئك المكتسبين عنده ، ثم أمرهم أن يحضروا بالفداء لآخذ الأرزاق ، فلما حضروا قتل جميعهم ، وكانوا نحو من ألف رجل ، فأمر بجمع جثثهم ، ووضع عليها كرميا ، وجلس فوقه ، ثم ادخل وجوه أهل البلد ، فنظروا إلى ما حالهم من كثرة القتل ، ومات منهم ثلاثة من الخوف والرعب ، فلما مثل أهل البلد بين يديه سبهم ، وقال : « إن لم تحضروني غدا مائة ألف متقال قتلتنكم أجمعين ، فاحضروه أياها » (37) ، وهو مبلغ يساوي حوالى 420 كلف من الذهب ، قد يكون في هذا الرقم شيء من المبالغة ، ولكن هذا الأسلوب في جمع الأموال لم يكن نادرا في تاريخ الخلافة الفاطمية بالمغرب ، ولا سيما أيام مؤسسها الأول ، وقد استصفى قائد فاطمي آخر : أبو مدين بن فروخ اللهضي أموال سكان برقة من جديد سنة 304 هـ . وفي سنة 307 انتهب الجيش الفاطمي بقيادة أبي القاسم ابن عبيد إليه أموال الإسكندرية والعيوم ، ونزل بالاشمونين بالصعيد الأدنى « فالقي الاطعمة في الأنادر لم تخزن ، وانتهبها السواكر وغلت الأسعار بصر وبالعسكر ، ووقع الوباء في الناس » (38) . وانتهب الجيش الفاطمي بقيادة مصالة بن حبوس سنة 309 هـ . أموال سكان مدينة سجلماسة ، وأدت سياسة انتهاب الأموال ، والاعتداء على التجار ، ونهب دكاكينهم إلى ابدلاع انتفاضات سكان المدن ، فقد حدث ذلك في القيروان سنة 299 هـ ، وفي طرابلس سنة بعد ذلك (39) .

إنه من الصعب أن نعتقد أن سلوك جميع عمال الفاطميين ، وقواد جيوشهم في مصادرة الأموال ، ونهب المدن كان يأمر من الخلفاء أنفسهم في كل الحالات ، فلا شك أنهم قد تجاوزوا الحدود في كثير من الأحيان ، ولا سيما أن الجيش الفاطمي قد أصبح يمثل قوة يصعب أحيانا كبح جماحها ، إننا نقرأ في سيرة الاستاذ جودز ما يلي : « وحدثنى رضى الله عنه أنه لما سافر مع القائم بأمر الله صلى الله عليه إلى المشرق ، وكثر امتداد أبادى العسكريين إلى نهب غنائم الرعايا المحتصمين بالطاعة ، وإن القائم بأمر الله ، صلوات الله عليه ، أنكر ذلك من فعلهم ، وعاقب عليه وقتل ، فلما غلبه الأمر ، تقدم إلى مشترى اللحم إلى مطبخه أن يجعل ما يشتريه من ذلك من المدن في حين جوارزه بها من عند الثقات ، قال رضى الله عنه : فنظر إلى فقال لى : « يا جودز لا تأكل

من هذا اللحم الا ما اطمعناك اياه من مطبخنا حلالا ، فان كل ما يباع باسواق المعسكر قد خبت لارتكابهم النهي ، واحتياهم على النهب » (39 ا) .

ولكن مؤسس الخلافة قد اطلق ايديهم لجمع الاموال بصرف النظر عن السبيل المتبعة ، واصبح جمع الاموال الطائلة لفائدة بيت المال الفاطمي وسيلة للخطوة لدى الخليفة وتولى المناصب العليا (39 ب) ، فقد كان محمد بن عمران النفطي يتولى قضاء طرابلس في عهد عبيد الله المهدي ، فجمع خزانة الفاطميين « أموالا كثيرة من الرشى والاحباس ، ورفعها الى عبيد الله ، فكانت له وسيلة اليه » (40) ، فقد عينه سنة 311 هـ . على قضاء القيروان . ويبدو أن الخلفاء الفاطميين كانوا يختارون مسؤولين عن الشؤون المالية يتمتعون بصفات خاصة ، فقد اختار عبيد الله المهدي خليل بن اسحق لتولى الاعمال ، وجبايات الاموال ومحاسبة الدواوين والمال ، وهو الذي عينه القائم فيما بعد واليا على صقلية ، « فعمل بها ما لم يصله احد قبله ، ولا بعده من المسلمين ، اهلكهم قتلا وجوعا ، حتى فروا الى بلاد الروم وتنصر كثير منهم ، وبقي بصقلية اربعة اعوام » (41) ، وقال يوما مفتخرا بظلمه في مجلس حضره جماعة من وجوه الناس : « اني قتلت الف الف : يقوله الكثير ، والمقل ، يقول : مائة الف في تلك السفرة » (42) .

ونلاحظ هنا أن سياسة جمع الاموال بالقوة استمرت بعد رحيل الفاطميين الى مصر . فقد بعث أبو الفتوح يوسف بن زيري الى الخليفة الفاطمي العزيز بالله سنة 367 هـ . « أموالا جمعت بالقوة من سكان القيروان قد تجاوز مقدارها اربعمائة الف دينار عينا (43) » . وقد عمل عبد الله بن محمد الكاتب عامل افريقية بيت الحديد سنة 372 هـ ، وملاء أموالا ، ثم عمل بيت خشب وملاء أموالا ايضا ، وبعث أبو الفتوح المنصور الصنهاجي هدية الى الخليفة الفاطمي بالقاهرة سنة 374 هـ بسلعت قيمتها الف الف دينار (44) .

* * *

وقد اهتم الفاطميون بالسياسة الجبائية اهتماما كبيرا الى جانب سياسة مصادرة الاموال بشتى النرائع ، والنظام الجبائي الفاطمي معروف بارهاقه للسكان ، وخاصة سكان الريف . وقد كان اشتداد وطأه عليهم سلاحا قمالا عرف كيف يستعمله أبو يزيد

فى انتفاضته ضد الحكم الفاطمى ، معتمدا بالحصوص على سكان المناطق الريفية (45) ، واستمر هذا النظام الجبائى طيلة العصر الفاطمى فى بلاد المغرب الا فى بعض الحالات التى اضطر فيها الخليفة أن يخفف من ثقله لاسباب سياسية ، أو اقتصادية ، فقد أسقط المنصور بالله اسماعيل بن أبى العاصم الحراج عن الرعية حتى صلت أحوالهم (46) ، وذلك بعد الاحداث الخطيرة التى عاشها المغرب أثناء انتفاضة صاحب الحمار ، وما أدت اليه من تدهور اقتصادى ومالى فى حياة الدولة الفاطمية .

وقد حاول المزم ارضاء السكان قبل رحيله الى القاهرة فخفف من شدة الضرائب (46) ا .

ويتساءل المرء هنا عما أحدثه الفاطميون فى ميدان السياسة الجبائية ببلاد المغرب ؟ انهم طبقوا السياسة الجبائية التى سار عليها الدعاة فى مرحلة الستر (46) ب . وقد لمحا الى أهم عناصرها ، ولكن أهم اصلاح جذرى أدخلوه فى ميدان الحراج قام به القاضى أبو معمر عمران بن أحمد بن عبد الله بن أبى محرز بعد أن ولاه عبيد الله خراج افريقية سنة 303 هـ ، « فتولى بتوظيف التقسيط على ضياع افريقية بعد أن وزع جميعها ، ونظر الى أوفر مال ارفع من الحشور فى سنة وأقله ، ثم جمع المالىين ، ووظف الشطر على كل ضيعة » (47) ، وبعد سنتين من هذا الإصلاح الذى سمي « التقسيط » قام باصلاح الاصلاح ، وسماه « التضييع » ، يتحدث ابن عذارى عن أحداث سنة 350 هـ ، فيقول : « وفيها أخذ أهل الضياع بأعمال افريقية بمفرم سمي التضييع ، وزعموا أنه من بقايا التقسيط » (48) .

وبعد ان انتقل عبيد الله الى عاصمته الجديدة المهدية فرض سنة 309 هـ ، على الحجيج أن يمرؤا بالمهدية لاداء ما وطف عليهم من مكوس (49) .

ويلوح لنا أن تعدد الموارد المالية ، وتوظيف ضروب من الجباية جعل حكام المهدية يفكرون فى انشاء مؤسسة مالية للمراقبة سموها « دار المحاسبات » (50) ، انها اشارة مهمة بالرغم من أن المصايد التى بين أيدينا لا تقيدها شتى عن سير هذه المؤسسة ،

ولا عن المشرفين عليها ، ولكن بأسيسها يدعم ما لحنا اليه أكثر من مرة حول الاهتمام الخاص ، والتنظيم الدقيق الذى عرفه السياسة المالية الفاطمية ببلاد المغرب .

وقد آن الاوان لمعالجة نقطتين تملثن فى رأينا أخطر جانب فى السياسة المالية خلال العصر الفاطمى .

اولا - النشاط التجارى ، واعتناء الدولة الفاطمية بتنظيمه باعتباره موردا ثريا لنظام الجباية ، ولتجمع الثروات ، وتوفير عملة نقدية ذهبية ذات شأن تساهم التجارة الكبرى بالمحصول فى تجمعها بأيدى فئات التجار فى المراكز التجارية النشطة .

وظهر هذا الاهتمام بتنظيم الحياة التجارية فى القيروان لما أنشئ. حتى القاسمية التجارية ، ونقل اليه التجار ، ثم ظهر فى بناء أسواق المهديّة ، وترتيب أصناف التجارة بها ، وكان بناء الاسواق فى المنصورية ، ونقل تجار القيروان اليها ، واحكام استخلاص المكوس امام أبوابها على حركة تصدير البضائع وتوريدها من العوامل الفعالة فى التطور العمرانى والاقتصادى بالمدينة ، ومن المعروف أن هذه الحركة التجارية النشطة برا وبحرا استفادت من عاملين أساسيين :

1 - الازدهار الاقتصادى ، ولا سيما التجارى منه الذى عرفه المغرب الاسلامى منذ مطلع القرن الثالث الهجرى .

2 - سيطرة الاسطول الفاطمى على المنطقة الغربية من حوض البحر الابيض المتوسط ، يحدثننا البكرى عن ارساء سفن تجارية قادمة من الاسكندرية ، وبلاد الشام. وصقلية والاندلس وغيرها بميناء المهديّة (51) .

ثانيا - الصراع العنيف بين الامويين والفاطميين من أجل السيطرة على مسالك تجارة الذهب بين بلاد السودان والمغرب الاسلامى ، وهى نقطة متصلة بالاولى ، ولكنها أخطر شأننا ، فى رأينا ، فلولا هذا المورد الثرى لتجمع الثروات الذهبية لما استطاع الفاطميون أن يجمعوا تلك الدخائر الذهبية الضخمة مهما بلغت سياستهم المالية احكاما ، ونظامهم الجبائى دقة واتقاناً ، فقد كانت السيطرة على مسالك تجارة الذهب

هى العامل الاساسى الذى يكمن وراء ذلك الصراع الذى استمر طويلا بين قرطبة والمهدية ، وهو الصراع الذى يبرز فى عالم الاحداث السياسية والعسكرية بين صنهاجة وزناتة ، فلم يكن - اذن - صراعا قبليا كلاسيكيا ، كما نقرأ ذلك فى كثير من المراجع، بل صراع من اجل السيطرة على المسالك الحساسة لتجارة الذهب .

ويرى الاستاذ Jean Devisse فى هذا الصدد ان هزيمة ابي يزيد عزلت افريقية عن مناطقها الجنوبية عزلا لم يعرف من قبل ، وكان نتيجة ذلك ضعف نشاط مسلك تجارة الذهب عن طريق وارجلان ، فهو مسلك يسيطر عليه الخوارج ، ولم ينجح الفاطميون فى السيطرة عليه ، ولذا فاننا نراهم يحاولون عن طريق الحملات العسكرية (آخرها حملة القائد جوهر الصقل سنة 347 هـ) السيطرة على المسلك الغربى : سجلماسة - اودغست - بلاد غانة لحصول على ما يحتاجون اليه من الذهب (52) ، وقد سعى الامويون سعيًا حثيثا لابعاد الفاطميين عن هذا المسلك ، وضمان وصول ذهب السودان الى الاندلس عن طريقه : غانة - اودغست - سجلماسة - موانئ البحر الابيض المتوسط . ومن المعروف ان الدولة الفاطمية قد حاولت منذ الشهور الاولى ان تسيطر على المغربين الاوسط والاقصى نظرا لاهمتهما فى التحكم فى التجارة الصحراوية، وتجارة الذهب بصفة خاصة ، فلا غرو - اذن - ان يحدث الصراع بين الزناتيين حلفاء قرطبة والصنهاجيين .

ولابد من الربط فى هذا الصدد بين سيطرة الفاطميين على المسلك الغربى سيطرة كاملة بين سنتي 950 م و 971 م ، وبين تجمع تلك الثروة الذهبية الضخمة فى خزائن المعز لدين الله التى سمحت له بارسال ميزانية عسكرية مع القائد جوهر فى حملته لفتح مصر سنتى 358 هـ/ 359 هـ ، بلغت جملتها 24 الف ألف دينار (حوالى 10080 كلف من الذهب) ، وما أنفقه قبل ذلك ببضع سنوات بمناسبة ختان ابنائه سنة 351 هـ ، من مبالغ ضخمة ؛ فقد بلغ ما حمل الى جزيرة صقلية وحدها - سوى الخلع والثياب - « خمسون حملا من الدنانير ، كل حمل عشرة آلاف دينار ، ومثل ذلك الى كل عامل من عمال ميلكته ليفرقه على أهل عمله » (53) .

اما الثروة الذهبية التي حملها معه الى مصر فقد بلغت مبلغا يقيم الدليل على وجود خطة مالية دقيقة ، ويثبت في نفس الوقت ادراك الدولة الفاطمية لخطورة السيطرة على مسالك تجارة الذهب ، وارتباط ذلك بمستقبلها ، وبتنفيذ سياستها التوسعية ، يصف لنا المقرئ هذه الثروة قائلا : « ولما عزم المزم على الرحيل الى مصر أتاه ولكن ابن زيري بألفي جمل من ابل زناتة ، وحمل ماله بالقصور من الذخائر ، وسبك الدينار على شكل الطواحين ، جعل على كل جمل قطعتين ، في وسط كل قطعة تقبأ تجمع به القطعة الى الاخرى ، فاستعظم ذلك الجند والرعية ، وصاروا يقفون في الطرق لرؤية بيت المال المحمول » (54) ، وهي الثروة الذهبية التي اعتمد عليها المزم لاسقاط العملة المباسية بمصر ، « وكثر شرب الدينار المزمى ، حتى ان المزم لما قدم مصر في سنة اثنتين وستين وثلاثمائة ، ونزل بقصر من القاهرة أقام يعقوب بن كلس ، وعسلوج ابن الحسن لقبض الحراج ، فامتنعا أن يأخذا الا دينارا مزميا ، فاضع الدينار الراضى ، وانحط وتقص من صرفه أكثر من ربع دينار ، وكان صرف المزمى خمسة عشر درهما ونصفا (55) » .

ان هذه السياسة النقدية ، وما تستند اليه من رصيد ذهبي ضخم تؤكد من جديد أهمية السيطرة على مسالك تجارة الذهب في انصراف الاموى - الفاطمي ، ولا يمكن ادراك أبعاده التاريخية الا في نطاق هذه الرؤية ، وتدعم ما حاولنا خلال هذه الدراسة اثباته ، أي وجود سياسة مالية فاطمية دقيقة خاضعة لخطة بعيدة المدى ، ومرتبطة بالاهداف السياسية الكبرى للخلافة .

تصاليق

- (1) ان القول : « ولم تسرف هذه الدولة في جمع الضرائب » بعيد عن الواقع التاريخي الذي عرفته السياسة المالية للدولة الفاطمية . وردت الجملة المذكورة في كتاب حسن ابراهيم حسن - طه أحمد شرف ، المزم لدين الله ، القاهرة ، 1947 ، ص 168 .
- (1 أ) القاضي النعمان بن محمد ، رسالة افتتاح الدعوة ، بيروت ، 1970 ، ص 257 .

(2) محمد بن محمد اليماني ، سيرة الحاجب جعفر بن علي ، مجلة كلية الآداب ، الجامعة المصرية ، المجلد الرابع ، الجزء الثاني ، 1938 ، ص 108 . أنظر أيضاً : صريب بن سعد القرطبي ، صلة تاريخ الطبري ، لندن ، 1897 ، ص 51 وما يليها .

نلاحظ هنا أن الدعاة استمروا في إرسال الأموال إلى الخلفاء الفاطميين بعد تأسيس الدولة . فقد كان المزمز لدين الله تصله ، وهو في المنصورة ، أموال من الدعاة في اليمن والبحرين ، وعمان ، وفارس ، وخراسان ؛ فقد أشار القاضي النعمان في المجالس والمسائرات « إلى » قدوم رسل بعض دعاة تواحي المشرق بأموال كثيرة ، قدموا بها من أعمال المؤمنين ، وطرائف وتحتف « ، حسن إبراهيم حسن - طه أحمد شرف ، المزمز لدين الله ، سبق ذكره ، ص 169 .

(3) سيرة الحاجب جعفر ، سبق ذكره ، ص 113 .

(4) ن.م.ص 109 .

(5) ابن عذارى ، البيان المغرب ، لندن ، 1948 ، ج 1 ، ص 139 .

(6) راجع عن النظم المالية في الاسلام بصفة عامة : أبو عبيد ، القاسم بن سلام ، الأموال ، القاهرة ، 1353 هـ : القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ، الاحكام السلطانية ، القاهرة ، 1966 : محمد ضياء الدين الرئيس ، الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية ، القاهرة ، 1989 : ابراهيم فؤاد أحمد علي ، الموارد المالية في الاسلام ، القاهرة 1968 - 1969 .

(7) أنظر : القاضي النعمان ، الهمة في آداب اتباع الائمة ، القاهرة ، د ت ، ص 66 .

(8) سورة التوبة 60/9 .

(9) الهمة ... ، سبق ذكره ، ص 68 .

(10) الاحكام السلطانية ، سبق ذكره ، ص 130 .

(10) 150/2 .

(10) ب) الهمة ، سبق ذكره ، ص 68 .

(11) ن.م.ص 68 وما يليها .

(12) الاحكام السلطانية ، سبق ذكره ، ص 137 .

(13) الهمة ... ، سبق ذكره ، ص 69 .

(14) ن.م.ص 69 ، 73 .

(15) راجع عن مفهوم الغنيمة في الاسلام : الاحكام السلطانية ، سبق ذكره ، ص 136 وما بعدها .

(16) الهمة ، سبق ذكره ، ص 70 .

(17) ن.م.ص 71 .

(17) ويعرف أيضا بمال التقرب ، فكار الاستاذ جوذر مثلا « لا يجتمع له شيء من المال الا تقرب به الى مواليه الاثمة صلوات الله عليهم » ويبلغ هذا المال فى إحدى المرات فوق عشرة آلاف دينار ؛ أنظر : سيرة الاستاذ جوذر ، القاهرة، 1954 ، ص 47 ، وما يليها ؛ راجع أيضا ص 147 .

(18) ن.م.

(19) ن.م. ص 72 .

(20) أنظر : حسن إبراهيم حسن - طه أحمد شرف ، عبيد الله المهدي ، القاهرة ، 1947 ، ص 296 وما بعدها .

(21) رسالة افتتاح الدعوة ، سبق ذكره ، ص 172 .

(22) ن.م. ص 131 .

(23) راجع : ابن عذارى ، البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 131 .

(24) القاضي النعمان ، رسالة الدعوة ، سبق ذكره ، ص 141 .

(25) ابن عذارى ، البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 141 وما يليها .

(26) ن.م. ص 142 .

(27) أنظر القاضي النعمان ، رسالة افتتاح الدعوة ، سبق ذكره ، ص 260 .

(28) ن.م. ص 127 ، 246 ؛ راجع أيضا : المقرئى ، تماط الحنفى القاهرة ، 1967 ، ج 1 ، ص 67 .

(29) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 158 .

(30) الفتح 21/48 .

(31) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 150 .

(32) القاضي النعمان ، رسالة افتتاح الدعوة ، سبق ذكره ، ص 256 وما يليها .

(33) أنظر :

(34) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 181 .

(35) ن.م. ج 1 ، ص 163 .

(36) ن.م. ج 1 ، 165 ، 166 ، 169 ؛ الديباغ - ابن ناجي . معالم الايمان ، القاهرة، 1972 ، ج 2 ، ص 290 وما يليها . ويخبرنا الحفنى فى ترجمة ابي سعيد المعروف بالوكيل، وقد كان من أهل الحديث ، ومن ذوى الاموال الوافرة ، مات فى صدر دولة عبيد الله . انه لما مات « نزل معلوم الكتامي . وابن ابي حنزي ، وأبو زيد الباهري على داره فاخذوا من داره أربعين ألف مثقال سوى البز والجواهر » . طبقات علماء إفريقية ، الجزائر ، 1914 ، ص 174 وما يليها .

- (37) ن. م. ج 1 ، ص 170 ؛ راجع أيضا : صلة تاريخ الطبرى ، سبق ذكره ، ص 48 .
 (38) راجع : البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 181 وما يليها ؛ صلة تاريخ الطبرى ، سبق ذكره ، ص 80 .
 (39) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 166 ، ص 168 وما يليها .
 (39 أ) أبو علي العزيزى الجوزى ، سيرة الاستاذ جودر ، القاهرة ، 1954 ، ص 43 ؛ انظر أيضا ص 147 .

(39 ب) يبدو أن المبالغ التى يجمعها العمال من أعمالهم أصبحت تمثل المحك الاساسى فى الحكم على نجاح العامل . أو فشله ، ويمكن للمستقبلين أن يطالبوا بتولى شؤون عمل من الاعمال عن طريق ضمان مبالغ أكثر من الضرائب ؛ فلما تطاول العمال الى الزيادة على جمفر بن على فى عمله بالمسيلة كتب الاستاذ جودر بذلك رقعة الى المميز يقول فيها : « يا مولاي ، صلى الله عليك . هذا بلد كثر التول فيه ، وتطاول المتقبلون اليه فالواجب عقده على من طلبه ، ولا يذهب مال مولانا خسارة » ، سيرة جودر ، سبق ذكره ، ص 129 وما بعدها ، ص 140 وما يليها .

(40) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 188 .

(41) ن. م. ج 1 ، ص 215 .

(42) ن. م. ج 1 .

(43) ن. م. ج 1 ، ص 130 .

(44) ن. م. ج 1 ، ص 238 ، 240 .

(45) قال المميز موصيا يوسف بن زيرى قبيل رحيله ، الى القاهرة سنة 361 هـ : « ان نسيت ما اوصيتك به فلا تنس ثلاثة أشياء : اياك أن ترفع الجباية عن أهل البادية ... وافعل مع أهل الحاضرة خيرا » ، المقرئى ، اتعاط الحنفا ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 101 . وقد استمر ارهاق سكان البوادي فى العصر الصنهاجى ، يتحدث ابن عذارى عن عامل افريقية يوسف بن أبى محمد سنة 379 هـ ، فيقول : « فكان سكان أهل الحاضرة معه فى أمن وعافية ، وأهل البادية فى عذاب وغرامة » ، البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 245 .

(46) الدباغ/ابن ناجى ، معالم الايمان ، القاهرة ، 1968 ، ج 1 ، ص 26 .

(46 أ) يبدو أن ذلك شمل سكان المدن فقط ، حيث اتنا نجده يوصى خليفته على بلاد المغرب يوسف بن زيرى قائلا : « اياك أن ترفع الجباية عن أهل البادية ... » (راجع تعليق 45 ؛ انظر فى هذا الصدد أيضا : سيرة الاستاذ جودر ، سبق ذكره ، ص 114 . هذا وقد حاول قبل رحيله فرض جباية خاصة على سكان بلاد كتامة ، فقد بعث المميز خفيضا الصنهاجى - صاحب الستر - الى شيوخ كتامة يقول : « يا اخواننا قد رأينا أن ننفذ رجلا من قبلنا الى بلدان كتامة ، يقيمون بيوتهم ، ويأخذون صدقاتهم ومراعيهم ، ويحفظونها علينا

فى بلادهم ، فإذا احتجنا إليها اتفدنا خلفها فاستما بها على ما نحن بسبيله » ، المقرئى .
اتعاط الحنفا ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 98 .

وجاء رفض شيوخ كتامة واضعا : « قل لمولانا والله لا فعلنا هذا أبدا ، كيف تؤدى
كتامة الجزية ، ويسير عليها فى الديوان ضريبة ؟ وقد أمرها الله قديما بالاسلام ، وحديثا
معمك بالإيمان ، وسيوفنا بطاعتكم فى المشرق والمغرب ؟ » ، ومن المعروف أن المعز تراجع ،
وأجاب جوابا ديبلوماسيا قائلا : « بارك الله فيكم فهكذا أريد أن تكونوا وانما أردت
أن أجريكم ، فانظروا كيف أنتم بعدى إذا سرتنا عنكم الى مصر ، هل تقبلون هذا ، أو تفعلونه
وتدفلون تحته ممن يرومه منكم ؟ والآن سرتموني بارك الله فيكم » ، ن . م .

اننا نشك طبعاً فى صدق جواب المعز على رفض شيوخ كتامة ادام الجزية التى حاول
فرضها عليهم ، فليس من الحكمة السياسية أن يثير غضب الكتامين قبيل رحيله الى المشرق ،
ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا . ما هو السبب الذى يكمن وراء هذه المحاولة فهل
هو سبب سياسى يهدف الى تركيز الحكم الفاطمى فى المجتمع الكتامى قبل نقل مركز الخلافة
الى القاهرة من طريق الحياة لجمع الصدقات والاموال ، وليضمنوا أولا وبالذات ولام كتامة ،
ولا سيما أن خلافة الفاطميين بالمغرب قد أسست الى الصنهاجيين ؟ أم هو سبب مالى ، فقد
أراد المعز أن يضمن دخلا قاراً ومستمرًا للخلافة من منطقة جغرافية عسرت بطاعتها
للفاطميين ، كان لها دور كبير فى مد الدعوة بالاموال فى مرحلة الاستتار . وذلك بالرغم
من الثروة الذهبية الضخمة التى اهداها المعز للرحيل الى المشرق ؟ فهل ادرك ان سيطرة
الدولة الفاطمية على المسلك الغربى لتجارة الذهب ستنتهى بعد الرحيل الى القاهرة ،
ومسيطر عليه الامويون ؟

(46ب) ونلاحظ هنا ان الخلافة جددت فى ميدان السياسة الجبائية ، وطورت بالمحصوص
اماليب جمعها ، فهناك نص فاطمى يشير الى أن المعز لدين الله قد منع العمال من جمع
جباية أكثر من سنة ، وطالبهم بأن يدفعوا جباية كل سنة عند انتقضائها احكاما لدخول
الاموال بصورة منتظمة . وخوفاً ان يزدى التأخر فى دفعها الى المعز من الوفاء بها بعد
ذلك . فقد كتب الى الاستاذ جوذر يقول : « وأمرنا أصحاب الدواوين أن لا يقبلوا من
العمال الا اتصال ما لكل سنة عند انتقضائها ، فمن حجز عن الوفاء فى أول سنة كان عنه
فى التى تليها أعجز ، وتلافى النظر فى الاول أحق من النظر فى اديار الامور » ، سيرة
الاستاذ جوذر ، سبق ذكره ، ص 86 .

(47) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 173 .

(48) ن . م . ج 1 ، ص 181 .

يبدو من بعض النصوص أن جباية «التقسيم» و «التضييع» كان مرحلة للفلاحين ،
وادت الى فقر الكثير منهم ، يخبرنا الخشنى فى ترجمة أبى جعفر أحمد بن أحمد بن زياد
(توفى سنة 318 هـ) انه كان من أهل النعم فى منتهى « ثم امتحن فى آخر عمره بمخارم
السلطان الحادثة على أهل الضياع فانكشف » ، طبقات علماء افرقية ، سبق ذكره ، ص 163 .
وحدث ما يشبه هذه الحالة مع مالك بن عيسى القنفصى ، فقد « امتحنه عبيد الله الشيمى

بصحبته ، ويتمديد الارض له لتوظيف الحراج الذى يسميه المقسط « ن. م. ص 174 - وبلغ مبلغ « التضييع » الموظف على ضيعة الزيتون لابن زياد ستين مثقالا ، وهو مبلغ كبير بالنسبة لذلك العصر . ويبدو أنه جباية سنة واحدة ، ولكن النص لا يشير الى أهمية الضيعة ، والى هذه الزياتين بها حتى تستطيع أن تعرف بالضبط مدى عبء جباية « التضييع » هذه ، ولكنه يتقيدنا حول نقطتين :

أولا - ان الانتاج الزراعى (غلة الزيتون فى هذه الحالة) يبقى مرهونا حتى يدفع « التضييع » .

ثانيا - ان عبيد الله المهدي كان شديدا فى استخلاص هذا الحراج . ولا يتقبل فيه أى تدخل ، فلما حاول ابن زياد التوسط لديه لتخفيف من المبلغ أجيب « أن هذه المغارم لم يفتح السلطان قط فيها بابا من التخفيف لولد من أولاده . ولقائد من قواده » . ن. م. ص 169 .

(49) ن. م. ص 186 .

(50) البكرى ، المسالك والممالك ، الجزاء ، 1857 ، ص 30 .

(51) ن. م.

(52) أنظر Robert, D. et S. — J. Devisse, Tegdoust I, Paris, 1970, p. 144

(53) المقرئى ، اعاط الحنفى ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 94 .

(54) ن. م. ص 100 .

(55) المقرئى شذور العقود فى ذكر النقود ، النجف ، 1967 ، ص 26 وما يليها . وما يدل على أهمية السياسة المالية فى حياة الدولة الفاطمية اننا نجد مسألة الإصلاح النقدى ، وفرض العملة الفاطمية كانت فى طليعة المسائل التى اهتم بها القائد الفاطمى جوهر الصقلى عددا دخول مصر ، فقد أمر سنة 358 هـ ، بفتح دار الضراب ، وخرب السكة الحمراء ، وعليها « دعاء الامام معد بتوحيد الاله الصمد » فى سطر .

وفى سطر آخر « المزددين الله أمير المؤمنين » .

وفى سطر آخر « باسم الله ضرب هذا الدينار بمصر سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة » ، المقرئى ، اعاط الحنفى ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 115 وما يليها .

وذكر فى رسالة الى سكان مصر عزمه على « تجديد السكة وصرفها الى العيار الذى عليه السكة الميمونة المنصورية المباركة ، وقطع الفش منها » ن. م. ، ص 104 .

وقد قوبل هذا الإصلاح النقدى بمعارضة من السكان ، ولا سيما من الصيارفة ؛ فاضطر احتسب سليمان بن عزة الغربى أن يعزل جماعة من الصيارفة ، وهم جوهر ، باحراق رحبة الصيارفة ، لولا خوفه على الجامع » ، ن. م. ص 132 .

فكرة الإلزام فى الأخلاق والقانون (١)

بوصيد الله سلام الله
مفتش عام للتعليم الثانوى

تقديم :

أود أن لا أبدا هذا الحديث قبل الإشارة الى انى
لا أريد هنا أن أقدم معلومات الى أناس هم فى حاجة
ليها ، ولا ادعى انها محاضرة باتم معنى الكلمة ،
يستمع اليها الناس فيستحسنون منها ما استساغوه
ويردون منها ما لم يطلب لهم ... اذ لو كانت تلك
غايتى لاخترت موضوعا أقرب الى اختصاصى منه الى
اختصاصكم ، ولاخلت لنفسى من الوقت والاعداد أكثر
مما اتيح لى بالنسبة الى هذا الحديث • ولكن إيمانى



بجدوى المناقشة والحوار وثقنى فى تكامل العمل البناء الذى تقدمه معا الى مجتمعنا
الناهض ، سواء فى المدرسة أو فى ميدان التشريع والقضاء هما اللذان امليا على حديث
هذا اليوم الذى لم اقصد من ورائه سوى طرح بعض المشاكل المشتركة بين التربية
والعدالة ، واعتقد ان الاشتراك فى مناقشة بعض المشاكل الاخلاقية والتربوية سوف
يساعدنا على توحيد النظرة وتحديد الاهداف المشتركة والعمل معا على تحقيقها او

(1) محاضرة القيت فى مركز اعادة التكوين الثقافى فى الدار البيضاء بالجزائر •

الاقترب منها قدر الامكان • فكل من التربية والعناية تهدف الى تكوين المواطن الصالح
والى دعم الاخلاق الكريمة فى المجتمع وحمايته من دواعى الفساد ومزالق الانحراف •

وكل منهما تحدد موضوعا لعملها شخصية الفرد كمواطن وانسان • ولا شك فى
ان تكامل عملها يتوقف على توافق نظرتهما الى موضوع العمل الذى هو الانسان ، وعلى
وحدة مفهومها لماهيته ورسائله ، وعلى اتفاقهما فى تحديد المجتمع ووظيفته ، وعلى
تطابق فكرتهما عن التخلق بالاخلاق الكريمة ومعوقاته ، وعلى ان التقييم عمل او تقنية
يجب ان يصدر عن العلم وان يتطور بنظور مكتشفاته •

يجب ان نميز منذ البداية بين الاهداف الاخلاقية السامية التى ترمى اليها وبين
الوسائل التى نستعين بها للوصول الى تلك الاهداف من جهة ثانية وبين الصور العملية
المشخصة التى تتحقق من خلالها تلك الاهداف •

واذا كانت القيم الاخلاقية والاهداف السامية واحدة لا ينالها التحول والتغير
فان الوسائل متوقفة على تقدم معرفه الانسان واكتشافاته ومخترعاته ، اما الصورة
المشخصة فمتوقفة من جهتها على مختلف الازواضع الاجتماعية والاقتصادية والتقنية
السائدة فى عصر ما ، وفى مجتمع ما ، والتى لا تثبت على حال ، ولا تتطابق فى كل
المجتمعات ولا فى جميع الازمنة •

ونحن عند ما نتكلم عن الاخلاق هنا : نعى تلك القيم الانسانية العليا الخالدة
نفسها ، وليس تجلياتها الزمنية ولا أعراضها المتغيرة • فتلك القيم العليا وحدها هى
التي تستطيع ، باثرها فى النفس وتطلع الانسانية اليها ، ان تكون مصدرا للالزام •

يعد الالزام احدى الخاصيتين الاساسيتين للامر الاخلاقى ، لان هذا الامر يتجلى
فى الضمير على صورة قوة قاهرة تفرس نفسها من اعلى ، وترفض كل مناقشة ؛ واما
الخاصية الثانية للامر الاخلاقى فتتمثل فى كونه يظهر للضمير على أنه شيء مستحسن ،
ومرغوب فيه ، وأن الخير مطلوب لذاته ، وأنه هو معيار القيم الخ ••• واذا كان الواحد
منا يهب تلقائيا الى القيام بالعمل الصالح ، ويرضى عن فعله ، بل ويرغب حتى فى أن
يشركه الناس فى هذا الرضا ، فما ذلك الا لانه يجد أن هذا العمل الصالح تعبير عن

حقيقته الذاتية ، وانه استطاع ان يصدر عن نفسه كما يراها ؛ وعند ما تتعلق همة المرء باتيان عمل مناف للاخلاق ، لا يقدم عليه مباشرة ، وانما يتردد ، واحيانا يتغلب على هواه فيتوقف ، وحتى عندما تزول به القدم فانه يستنكر عمله ويتخفى ، وقد يعلن التوبة - فما سبب هذه المواقف ؟ انها مقاومة الامر الاخلاقي الذي لا يمكن أن يخرج عنه الانسان الا واحش بالخروج عن ماهيته وحقيقته ، ويعتبر عمله انحرافا لا يريد ان يظهر به أمام الناس ، لانه لا يريد أن يعرفه الناس على غير حقيقته التي يرتضيها لنفسه ، وهنا نعثر على بذرة **الالتزام** .

ان الانسان هو الكائن المادى الوحيد الذى يعمل ويعى عمله ، ثم يقيم هذا العمل ويحكم عليه ، وقيم نفسه بالتالى من خلال ذلك العمل . ان الذات هنا سرعان ما تتجاوز منجزاتها لتتخذ تلك المنجزات موضوعا للحكم . وليست تتم هذه العملية دائما فى حالة من الوعى واليقظة ، بحيث يعرف الانسان ما يفعل ، ولهذا فكثيرا ما يبالغ الانسان فى الحكم على أفعاله اما بالقسوة أو التباهى ، مما يكون سببا فى بعض الامراض النفسية التى يتحدث عنها التحليل النفسى . لكن الذى يهمنا هنا أساسا هو هذا الوعى نفسه، **وعى الذات لأفعالها وتقييم هذه الأفعال والحكم عليها** . فهل يمكن أن يتم ذلك الوعى والتقييم لو لم يكن الشخص يشعر بإمكانيات يصرف فيها الفعل، أى لو لم يكن يشعر بأن الفعل كان من الممكن أن لا يكون ، أو كان من الممكن أن يأتى على صورة غير الصورة التى أتى عليها ؟ وما هذا الشعور الا وعى للحرية . لا شك فى أن الانسان يعى ذاته التى بها يخطر فى سلك الوجود ، وليس هذا الوعى مجرد انعكاس مرآتى سلبى ، يتوقف على التوقع فى الذات ، كجوهر ثابت ، وانما يتم هذا الوعى عن طريق الفعل الذى سجله الانسان فى الواقع ، والذى يشخص به ارادته وأفكاره ، فى صورة منتجات تاريخية . ويفيد به الاشياء المادية الختم فتأخذ صورة الافكار . ومهما تم ذلك الوعى عن طريق الفعل فانه لا يحى فى الفعل ولا يدوب فيه ، وانما يضم الفعل ويحتوى عليه ، ويقارنه بالصور الممكنة الى كان يستطيع أن يخرج فيها ، ثم ينزله منزلة أخلاقية ، يستقيها من مكانة الصورة التى جاء عليها الفعل بين الصور الممكنة الأخرى .

ولو بحثنا عن قيمة الانسان كائنات لما وجدناها تخرج عن هذا الوعي العميق بالفعل وتقييمه . وما هذا الوعي في الحقيقة الا حرية الانسان .

فالانسان بهذا المعنى موجود لذاته ، لان الكون مسخر له وليس هو مسخراً لغيره ، وهو موجود حر ، لانه يعمل ويقيم عمله .

واذا كانت انسانية الانسان لا تتمثل الا في الافراد المشخصين ، ولا تتحقق في الواقع التاريخي الا بواسطتهم ، فان هؤلاء الافراد لا يستقل كل واحد منهم بحرية مفصولة عن حرية غيره من الناس ، كما يستقل بجسمه وشخصه ، وانما الحرية واحدة مثل الكرامة والعقل ، يشارك كل الافراد في تحقيقها ، دون أن يستأثر بها أو بجزء منها فرد دون آخر .

واذا كان المقام هنا لا يتسع لتحليل أنواع الحرية أو الحريات ، فانها جميعا ترجع في حقيقة الامر الى ذلك المعنى الذي اشرنا اليه والمتمثل في وعي الذات عن طريق العمل ، وتقييم العمل .

وهذه الحرية المنتملة في شعور الانسان بقدرته على العمل ، وفي تقييم العمل هي مصدر المسؤولية الاخلاقية . ان الانسان الواعي لوجوده وحريته لا يمكن أن يتم له ذلك الوعي الا من خلال نسق من القيم ، يوافقها العمل أو لا يوافقها . وما وجهة الانسان الاساسية لموافقتها ، وتردده تجاه الافعال التي تتبعه عنها ، ثم أسفه وندمه عن عدم مطابقتها واحترامها ، ما ذلك كله الا تعبير عن شعور الانسان بحريته والتزامه .

من الاكيد ان الحرية التي نتحدث عنها هنا ، والتي هي أساس المسؤولية الاخلاقية ، ليست حرية ميتافيزيقية مطلقة ، تنافي الحتمية وتناقضها . لان طرح مشكلة الحرية على أساس انها انطلاق أو خروج عن قوانين الطبيعة يجعل تصورنا للحرية غامضاً ومتناقضاً ، لا يفهم العقل ولا يستصيعه ، لان العمل ، أي عمل نحققه في العالم الخارجي لابد أن ينفذ في المادة ولا تستطيع المادة أن تخرج عن قوانين الحتمية . كما أن تصور الافعال مقطوعة عن أسبابها أمر محال لنصوات العقل الذي ، يتمثل العالم حسب مبادئ لا شك في أنها ترسبت فيه خلال آلاف السنين من العمل ، ومواجهة الطبيعة

والمجتمع • ان الحرية التى نمنىها هنا تتمثل فى اتجاه الشخص الى استخدام قوانين الطبيعة بهدف السيطرة على الطبيعة نفسها ، وهى بهذا المعنى تتسع لعدد كبير من الحريات ، يتجاوزها الانسان وينمىها من حيث الكم والكيف • ان التحرر يتمثل فى انتصار الكائن البشرى على الطبيعة وفى تمكنه من حل الكثير من الغاها ، قصده المزيد من التعرف والسيطرة عليها ؛ ويتمثل التحرر فى المستوى الاجتماعى على أنه حل أصيل للمشاكل التى تطرحها الوضعية التى يوجد فيها الشخص ، فهو بهذا المعنى تخلص وانعتاق من الحلول الموروثة ؛ ولا يقتصر الفعل الحر على حل المشكلات الناجمة عن علاقاتنا مع الغير فقط • بل انه يتمثل بصورة أعمق فى مواجهة المشاكل التى تطرحها علاقة الانسان بالعالم • لقد كان الانسان فى بدء حياته مبدا للكون ، ضائعا فى عالم كله قسوة وعداء • وكان مفروضا عليه أن يبحث عن الغذاء والمأوى والدفء وان يحمى نفسه من الحيوانات المفترسة ومن عواذى الطبيعة القاسية • وقد استطاع الانسان بفضل ذكائه أن يحرر نفسه باخضاع العالم المحيط وبالسيطرة عليه ، فقد تحول من عبد للكون الى سيد فيه • يسخره ويرضى فيه حاجاته ، ويضمن أمنه • وهذا كلما تقدم فى فهمه لحتمية العالم وفى استعمالها • ان معرفة الحتمية الطبيعية واستعمالها سوف يتحولان أداة فى يد الانسان ليتحرر • وعليه فسؤال الميتافيزيقيين : « هل الانسان حر أو مجبر » سؤال فاسد ، لانه سؤال وضع فى مستوى التجريد • انه بمثابة أن نسأل : « هل الانسان سنى أو سعيد ؟ وهل هو غنى أو فقير ؟ » ، والواقع أن الحرية ليست شيئا مما تنصف به الطبيعة للمادية للبشر ، من حيث هى كذلك ، وانما هى نتيجة تحرر أو غزو • فهى تؤخذ ولا تعطى كما يقال ، أو هى على حد تعبير/برونشفيك/ « ليست شيئا مما يعطى ، ولكنها شئ علينا أن نفعله » • ولا نفعله خضوعا للحاجة وحدها ، ولا جريا على عادة سابقة • ان الفعل الحر تأليف ، أو تركيب جديد للنزعات ، أصيل واع ، وهى نفس الوقت اتجاه للتحقق فى العالم الخارجى •

الواقع أن كل فعل يصدر عن نزعات ، ويجه أسبابه الحقيقية فى حاجات الانسان باعتباره كائنا اجتماعيا ، ولكن الانسان ، من حيث هو قادر على التفكير ، لا يستسلم

تلقائيا الى الدوافع الاولى ، وتمثل ارادة الانسان فى عملية الكف ، اى العملية التى يمارس بها الدوافع والبواعث ، ويتخذ موقفا •

واذا اعتبرنا سلوك الكائن الحى رد فعل على وضعية ما فانه توجد بالنسبة الى الانسان فجوة تفصل بين الوضعية ورد الفعل ، هى فجوة الشعور والتفكير ، فهو يتصور الفعل قبل أن ينفذه ، وهو يحمل البيت فى رأسه أولا وقبل أن يبنيه فى الواقع كما يقول - كارل ماركس - • فالفعل الواعى يتقدم على نفسه فى صورة امكانية متصورة او فى صورة مشروع وضع كماية فى المستقبل قبل أن ينفذ ، وما دام وضع كفاية فانه يخضع - كذلك قبل تنفيذه - لحكم معيارى • فان يتصرف الانسان تصرفا حرا يعنى أنه يعرف ما يريد ، وأنه يعي الضرورات الاساسية لشخصه ، ويعنى رفض الخضوع لملوح النفس ، ورفض بعض الرغبات التى مهما كانت عميقة ، فانها تقود الانسان الى القيام بأعمال لا تشبهه - يقول أبو حامد الفزائى : « الذى يقهر شهواته هو الحر بالتحقيق » •

قلنا بأن الفعل الحر ليس تلقائيا ، وانما هو تأليف واع ، وكل تأليف يتضمن سلما من القيم • وليس سلم القيم موحد؛ عند جميع الشعوب ولا حتى عند جميع الافراد ، وليس سلم القيم ثابتا بالنسبة الى الفرد الواحد • فاذا تصورنا سلما تصاعديا مثاليا للقيم يبدأ أسفله بالقيم البيولوجية الاولى وينتهى فى قمته بالمثل الاعلى للخير والحق والجمال ، فان بين هذين الطرفين درجات ، يدرك الفرد جزءا منها ، ولا يرى كل السلم • والجزء الذى يدركه يتوقف على درجة معرفته وتربيته ، وهو لا يدرك ذلك الجزء الا فى ضوء الوضعية الراهنة التى يكون فيها •

وما يؤكده علماء النفس المعاصرون أن الانسان ليست له دوافع ثابتة ومتساوية كما ترى نظريات الفرائز ، وانما تنبع دوافعه حسب الوضعية التى يكون عليها • فاذا كان الفرد فى وضعية تحرمه من ارضاء الحاجات البيولوجية الاساسية ، فانه لا يتصور العمل بمقتضى القيم الاعلى ، حتى ولو سبق له أن عرفها من قبل • وما يحكى أن عمر بن الخطاب عندما اتجه الى فلسطين يتفقد جيش المسلمين اتفق أن لحقت بالجيش خصاصة فى الطعام ، فدخل الجيش بغير استئذان بستان أحد الاهالى وكان عنبه

ناضجا . وقد فزع صاحب البستان لهذه الجانحة فأسرع يشكو أمره الى عمر ، وجاء عمر بنفسه ليشاهد ما يجري ، وإذا به يرى أول من يرى من الجنود أبا هريرة الصحابي الورع ، واولى الحديث عن رسول الله (ص) ، فما كان من عمر الا أن دهش وقال : وأنت أيضا يا أبا هريرة . فخجل الصحابي الجليل وقال ما معناه : نعم يا أمير المؤمنين، ولكن الجوع بلغ منا مبلغا خرج بنا عن الصواب . فهؤلاء صحابة الرسول وجنود الاسلام غابت عنهم القيم العليا لما حرمت حاجاتهم الاولى . والمثل الشعبي عندنا يقول : « كي تشيع الكرش اتقول للرأس غني » .

وإذا لحصنا ما تقدم في كلمة واحدة امكن القول بان ظهور الحاجة لدى الكائن البشرى يجعله يتصور الفعل الذي يرضى به تلك الحاجة ، و يقيمه على ضوء سلم من سلم القيم ، وليس هناك أى تدخل لمصر غريب يتعذر تصوره ويعز مناله .

وإذا اتخذنا السلوك الاخلاقي موضوعا للنظر في هذه الوجهة ، ومن خلال مفهومنا للحرية امكن أن نقول بان الفعل الاخلاقي الحر هو الفعل الذي فكر فيه صاحبه بنوره الخاص ، لم يخضع فيه لمادة ولا لعنيد ، ومن هنا **فهو ملتزم به** . وحتى عندما يخرج الانسان في سلوكه الواقعي عن القيم التي يراها تحقق ذاته وتعبّر عن شخصيته فانه يستنكر من نفسه ذلك الفعل كما سبق أن قلناه ويعلن عن تمسكه بالقيم التي حاد عنها . بل وفي كثير من الاحيان تراه ينسب ذلك الفعل البغيض الى دوافع أخرى خارجية عنه ، ولا يعد فعله جديرا به - فهو ينهم القدر او يتهم الهوى والنوايسة والمعنى الخ ... ان القيم العليا لا تحقق الزامها في الواقع الا عن طريق هذا الالتزام، **والجانب الصدوري في الامر الاخلاقي هو الذي يؤكد الجانب الاثزامي ، ويضفي عليه الشروعية** . وسرعان ما يفقد الجانب الاثزامي المتعالي قدرته وفعالته اذا ما تخلى عنه الجانب الصدوري الذاتي وسحب منه اعتباره . وهذا التحول الطاريء على الجانب الصدوري هو العامل الاساسي في تطور محتويات القيم الاخلاقية ، هذا التطور الذي يخضع للشروط الاجتماعية والمادية التي تتجسد فيها تلك القيم . وكثيرا ما اعتقد الباحثون أن هذا التطور يصيب القيم نفسها ، وهو خطأ ناتج عن التباس القيمة بمحتواها وطريقة التعبير عنها .

ان الجانب الصدورى اذن هو الاساس ، وان قيمة ما لا تعتبر ملزمة لى اخلاقيا ، يعنى انى لا التزم بها اذا لم أقتنع بها . وعدم الاقتناع هذا قد يكون نتيجة التحليل والتدبر والتفكير ، كما هو الحال بالنسبة الى المصلحين الاجتماعيين الكبار الذين يعلنون الثورة على القشور الجافة التى يتمسك بها الناس عادة ويتخذونها معيارا لسلوكهم ، وذلك عندما تفقد تلك القيم الجوهر الخفي الذى صدرت عنه ، أى عندما تصبح قيما محتحلة ؛ وقد يكون عدم الاقتناع ناتجا عن قصور فى التحليل والتدبر والتفكير مثل ما هو الحال عند العامة ممن لم ينالوا قسما كافيا من التربية والوعى . وما يذكر أن النبي (ص) ، كان يدعو ربه فيقول : اللهم أرني الحق حقا فاتبعه وارني الباطل باطلا فاتجنبه . ومهما تكن صحة هذا الحديث فانه تعبير صادق عن هذه الحقيقة ، وهى أن القيمة لا تلزمنى الا بمقدار ما اراها والتزم بها . وما المدينة الفاضلة التى تخيلها الفلاسفة فى القديم الا مدينة اناس كشف عنهم الحجاب فراوا الحقائق كلها ساطعة فتعلقوا بها، وما كان لهم ان يحددوا عنها فى سلوكهم . فهى لا مكان فيها للطبيب، لان الناس انما يتعرضون للأمراض بسبب افراسهم فى الطعام وعدم مراعاتهم لقواعد الصحة، وأهل المدينة الفاضلة يعرفون ذلك فيعتدلون ويتبعون طرق الوقاية ؛ والناس - من جهة أخرى - يرتكبون الجريمة عندما يجهلون قواعد السلوك الاخلاقى الفاضل ، وأهل المدينة الفاضلة يعرفون تلك القواعد فلا يحددون عنها، ولهذا فهى مدينة لا مكان فيها للقاضى والمحامى والشرطى وغيرهم من رجال العدل .

قلنا ان الالتزام بالقيم هو الاساس فى الزامها لنا ، ومتى انعدمت دعائم الالتزام عند شخص ما ، وهى المعبر عنها بالوعى والحرية والرشد . فان الالتزام او التكليف يسقط عن ذلك الشخص . لان الامر لا يتوقف على وجود القيمة فى حد ذاتها ، وانما يتوقف على اتجاه الشخص وامكان التزامه بها . بل ان القيمة الاخلاقية لا تملك وجودا حقيقيا مستقلا ومفارقا ، أى لا نقوم بذاتها كما هو الحال فى المثل الافلاطونية ، وانما هى تقوم فى ضمير الشخص الذى يعيها ، ووجودها الحقيقى يتوقف على هذا الوعى وليس على الضمير فقط . ومتى لم يعها الشخص فهى فى الحقيقة غير موجودة ومن ثم فهى غير ملزمة .

وهنا تتساءل هل يمكن أن يوجد - بالنسبة الى الشخص الحر الواعى - الزام من نوع آخر غير هذا الالزام المتجسد فى ضميره ، والمبنى على أساس الالتزام ؛ جاء فى القرآن الكريم « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » . ولكن متى يسلم الشخص ؟ اتظنون أنه يسلم قبل أن يرى الحق ويقتنع به ؟ ان ما يطلب من المحكم هنا لاشد وأصعب وأقوى مما يطلب من المحكم . اذ كل ما يطلب من المحكم لكى يرتضى الحكم ويسلم به هو أن يقتنع ، وليس اقتناعه متوقفا عليه وانما يتوقف على الحكم نفسه وعلى ما يستنتج به من علم وحكمة ونزاهة وصدق والالتزام نام بالقيم التى يعتمدها فى حكمه بين الناس .

ولنطرح المشكل من الاساس . مما هو ثابت ومتفق عليه فى جميع الشرائع ان الشخص اذا فقد ما دعواه بدعائه الالتزام ، وحى الوعى والحرية والرشد ، فان القضاء لا يجرى عليه مهما ارتكب من الجح ، وأن هذا الشخص لا يعتبر مسؤولا من الناحية الجزائية ولا من الناحية المدنية . وحتى عندما يطالب وليه بالتعويض بالنسبة الى المسؤولية المدنية فليس ذلك بسبب الذنب الذى ارتكبه الجانى - اذ لا يعتبر مذنباً - وانما يرتكز التعويض على أساس التعويض من طرف الولى او على أساس فكرة الخطر ، اذ كل من ادخل خطرا الى المجتمع مريض فيه أنه يعرف مدى ما يعرض له الناس من خسائر ، ومفروض فيه كذلك أن يلتزم بتعويض الخسائر التى قد يتسبب فيها ، وذلك مقابل السماح له بممارسة الحق فى الاستمتاع بالاشياء او الاشخاص الذين هم مصدر ذلك الخطر المتوقع . فانتم ترون هنا بان فائدة دعائه الالتزام - حتى فى المسؤولية المدنية - ليس هو المسؤول وانما المسؤول وليه او من ضمن فيه . وكذلك الامر فيما يتعلق بشدة الاحكام او تخفيفها ، فانه لا يتوقف على الاهمية الموضوعية فى جرم ما ، بقدر ما يتوقف على حالة الفاعل عند ارتكاب الجرم وعلى مقاصده الشخصية . وهكذا فان القتل العمد اشد خطرا مما لا يقبل القارة مع القتل الخطأ (رغم أن الخسارة الواقعية واحدة) ، والقاتل عمدا يعتبر أكبر ذنبا اذا ارتكب جريمته مع سبق الإصرار .

ولا شك في أن كل من واجه مشكلة القضاء قد عانى من الصعوبة المقدمة المتمثلة في تحميل المسؤولية للغير . والواقع أن هذا أمر دقيق جدا ونسبي . وحتى في عصر التقنية اليوم ، والاعتماد على قياس الموجات الكهربائية للدماغ بواسطة « رسام كهرباء الدماغ » فإن تجريم المتهم بالاعتماد على تقنيات غير تامة ، وزمنية أمر لا يدعو الى الارتياح . فمئذ خمسين سنة مثلا صدرت احكام تدين اشخاصا لو توفر لهم ما يتوفر لامثالهم اليوم لا يمكن أن يعتبروا مرضى لا تتوفر فيهم شروط المسؤولية . وما يقال عن أولئك يقال عن مجرمي اليوم اذا نظرنا اليهم في ضوء ما سوف يتوصل اليه العلم من تقنيات جديدة . اننا لا نزال نشاهد أن قرارات هيئة التحكم تتوقف على شطارة المحامي وسرعته أكثر مما تتوقف على (حالة الجريمة) نفسها ، وهو أمر لا يقدم كثيرا من الضمانات . باعتبار أن القرار يهدف الى أن يتوافق مع (قيمة العدالة) أو الى أن يسير في اتجاه تلك القيمة على الأقل .

وهذه الصعوبة المتوقعة على الاجتهاد مصدرها أن تلك الدعائم « دعائم الالتزام التي تحدثنا عنها ليست شيئا مما يظهر من الخارج ويخضع للقياس كما تخضع له ظواهر الطبيعة » فكون الشخص عائلا ، يعنى خاليا من كل مرض يفسد حكمه وقت اقدمه على العمل ، أمر يستحيل التاكيد منه في الوقت الراهن ، ويصعب التاكيد منه حتى في حالة الاقرار ، لان الاقرار يستند الى الذكرى ، والذكرى مهما كانت صادقة فانها لا تتجاوز أحداث الفعل الظاهرة ودوافعه الشعورية ، ولكنها لا يمكن بحال أن تتناول ظروف الجريمة ولا دوافعها اللاشعورية ، اللهم الا اذا كنا نسلم بأن هناك من يرتكب الشر مختارا ، وهذا أمر لا يمكن أن يقبل به عقل نير سليم .

ان تحديد مسؤولية الغير أمر لا يمكن أن يصب مباشرة على الموضوع ، اننا نفكر بالمائلة كما يقول المناطقة ، وذلك بان نفرض أن الغير يوجد في نفس الشروط التي اوجد فيها انا ، وبما أني استحسن القيم العليا واستقيح فعل الشر ، فلا بد أن يكون هو مثلي . واذا ما أقدم على سلوك يخالف رأيي هذا فهذا دليل على أنه لم يكن لديه أي دافع يدفعه الى فعل الشر ، والا لاحسست به أنا ، وما دمت لم اجد أنا ذلك الدافع فلا بد ان يكون لديه ميل خاص ، شاذ الى فعل الشر ، وبذلك فانه يستحق الادانة .

وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين الى أن نصدر أحكاما قاسية على رجل يقتل أمه أو أباه ،
لانه فعل يرعبنا نحن ويظهر لنا شنيعا بمقدار ما يتنافى مع مفهومنا الخاص عن الخير
وفى مقابل هذا نجد أنفسنا مستعدين لآل نوافق على أوسع الظروف المخففة بالنسبة
الى من أجهز على زوجته الحائنة وعشييقها مما فى فراشه • لاننا نتخيل أنفسنا مكانه •
ان القياس التمثيلى موقف طبيعى فى الانسان ، ومتى تركه يصل تلقائيا فانه
يتجه بطبيعته الى خدمة الحساسية وعواطف الغير واتجاهات العدوان الخ ••• وهكذا
نجد الصعوبة نابعة من ذات الشخص الذى تطلب منه اصدار الحكم ، وهذا قبل أن
تكون صعوبة فى المدعى عليه أو المتهم • اذ كل رأتى المتهم مشكوك فيها حتى اقراره ،
ولكن قل ما نجد القاضى يشك فى الدوافع الخاصة التى تدفع هيئة التحكيم أو تدفع
المستشارين أو حتى القاضى نفسه لاصدار الحكم • ومهما تكن قيمة هذا الموقف من
الناحية التقنية ، فانه من الوجهة الاخلاقية لا يمكن أن يعتبر حكما عادلا ما لم تتوفر
فيه بعض الشروط ، وفى مقدمتها شرط الاجتهاد • ولا يتمثل الاجتهاد فى عملية اصدار
الحكم وانما يتمثل أصالة فى المحزى الذى يجريه المحتهد للوضعية ولنفسه هو
ودوافعه • ولهذا كان أسلافنا يطلبون من القاضى أن لا يحكم فى حالة الحاجة الجسمية
مثل الجوع والعطش ••• ولا فى حالة الانفعال ، وأن لا يحكم فى حالات يعرف أصحابها
أو تربطهم به علاقات مصلحية أو عاطفية مهما كانت ، وما ذلك إلا طلبا للنزاهة •
ولا تمثل النزاهة فى كون القاضى لا يلحقه نفع مالى من جراء الحكم ، ان هذا امر
بديهي ، ولكن النزاهة فى رأينا تتمثل فى أن يجتهد القاضى اجتهدا يجعل حكمه
مبرا من كل دافع شخصى أو هوى ذاتى ، وأن يهدف بحكمه الى التربية ومساعدة
الاشخاص على وعى أسباب أعمالهم والتغلب على دوافعهم ، والتحرر من العوائق
الشعورية واللاشعورية التى تصاحبهم وتحول دونهم ودون القيم العليا التى يطمحون
الى تحقيقها •

واذا كان تقبل الحكم من طرف المتهم والنزاهة بالقيمة التى نطالبه بها بعدان معيارا
لصدقه واخلاصه وإيمانه فان تقبل الحكم والالتزام بالقيم ليس مما ينزل على المتهم
الضعيف من السماء ، وانما هو أمر تساعدنا نحن على تحصيله • وما لم يحصل هذا

فلا نعتبر أنفسنا قد أدينا المهمة الموطأة بنا مهما كان عدد الاحكام التي اصدرناها
وعدد الملفات التي طويناها •

اننا هنا (في حالة اصدار الحكم) لا نجبر ما فات ، لان ما وقع قد وقع ولا يمكن
الرجوع فيه ولو اجتمعت له قوة الاولين والآخرين ، وانما هنا هو أن نعتبر مثل هذا
العمل ما يصدر عن الانحراف ، ومهمتنا هي أن تضيق شقة الانحراف ، أن تساعد
المواطن وناخذ بيده ليعرف نفسه وفيمته ، وليكون فعله مستقبلا مما يحقق تلك القيمة
المرغوب فيها ، انها اشبه ما تكون بمهمة الطبيب •

وتصوروا معي طبيبا يدين مريضه لانه لم يلتزم الحمية اثناء العلاج • ماذا يمكن
أن تنفع الادانة ؟ لا شك أنه سيكون أفضّل طبيب على وجه الارض •

وإذا كانت مهنتنا تتمثل في هذا الفرض الاخلاقي الاجتماعي النبيل ، وهي أن
نجميل الناس يتصرفون أنفسهم ويمون حقيقتهم وينملقون بقيمهم ويلتزمون بها فلا أرى
كيف يمكن أن نكتفي بمجرد الادانة •

ان المسؤولية الاجتماعية التي يعلنها القضاء ليست شيئا آخر غير المسؤولية
الاخلاقية نفسها ، نتولى نحن - باسم المجتمع - ادخالها في وعي الشخص المنحرف
عندما يعجز - لسبب ما - عن أن يجدها بنفسه •

ومن هنا يأتي الدور التربوي للقضاء • ولا يمكن أن يعتبر القضاء نفسه قد بدأ
يؤدي هذا الدور الاجتماعي الخطير الا عندما يعمل حقا في هذا الاطار الاخلاقي ، لا يعمل
فيه بعزل المجرمين عن المجتمع كما يقال ، وانما يعمل في هذا الاطار الاخلاقي ببرد
المنحرفين أنفسهم الى المجال الاجتماعي الاخلاقي الذي يتفون لانسهم ويرتضونه
لها ، ولكنهم عجزوا - لاسباب اجتماعية واقتصادية ونفسية - عن الاندراج فيه •

هناك فرق جوهري بين معاملة الاشخاص ومعاملة الاشياء • فالاشياء تستعمل
كادوات لتحقيق بعض الاغراض الخارجية عن ذاتها ، فهي بهذا المعنى ليست موجودة
لذاتها وانما هي موجودة لغيرها ، وهي بهذا المعنى لا تحل قيمتها في ذاتها وانما
تنصرف القيمة للاغراض التي تستعمل فيها تلك الاشياء • أما الاشخاص فان أي

معاملة لهم لا يجوز - اخلاقيا - أن تخرج عن الغاية الاساسية للشخص وهي أن يكون **مواطننا صالحا قاضيا** ، أى يمي وجوده بين الاشياء فيتميز بالفعل الذي يختاره ويتحمل مسؤوليته . انه لا يستطيع أن يكون وسيلة لغيره ، وانما هو فى حد ذاته غاية كما يقول الفيلسوف الالماني كانط . ولهذا فكل معاملة للأشخاص لا يجوز أن تخرج عن هذا الاطار الاخلاقي نفسه .

أن الاشياء لا تقبل الالتزام لانها لا تستطيع الالتزام . وعندما تتحرك فانها مسيرة بما ندعوه نحن اليوم قوانين الحتمية . فلو ألقيت حجرا من أعلى جبل الى أسفل الوادى ، فانك لا تأمره بالسقوط ، لانه سيسقط بالضرورة . واذا احتجت الى كرسى لكى تجلس فانك لا تستطيع أن نادى الكرسى يحضر اليك بنفسه من الرفقة ، المجاورة ، وانما تجلبه بنفسك او تأمر شخصا ياتيكم به . **ان الالتزام خاص بالأشخاص ، وما ذلك الا لانهم - كما قلنا - يلتزمون بأنفسهم ، والالتزام عنوان حريتهم وكرامتهم** . ومن الغريب أننا نرى كثيرا من أضرب الاكراه الاجتماعى ، سواء فى القضاء أو خارجه ، تريد أن تبرز فى حلة الالتزام . ومن خصائص الاكراه أنه يعامل الأشخاص كما تعامل الاشياء ، يلفى حريتهم وكرامتهم ويتخذهم وسائل لتحقيق بعض الأغراض الخارجية عنهم ، ثم يريد أن يظهر بمظهر الالتزام الاخلاقي المنبعث من القيم العليا والقائم أساسا على احترامها . انه رسم كاريكاتورى للالتزام ، مرتكبوه جهلة أو طغاة ، يتوصلون اليه بالقوة ، وباستعمال غير مشروع للوسائل التى جعلها المجتمع فى أيديهم لنشر العدل وحمايته من الاكراه .

وقد يحيد الانسان عن ادراك هذا الواقع وبفض الطرف عن ذلك الهوة السحيقة الفاصلة ، فيعامل الاشياء معاملة الأشخاص ، ويدعو الناس هذا فنا-أو تشخيصا للطبيعة ، وهو مما يرغب فيه فى ميدان الفن ، ولكن قد يحيد الانسان كذلك وتقييد عنه تلك الهوة الفاصلة فيعامل الأشخاص كما تعامل الاشياء ، وهنا تبرز الكارثة . لان الضحية عندئذ ليست أولئك الأشخاص موضوع الاكراه المسوخة طبيعتهم فقط ، بل وحتى المكره نفسه يتحول الى شيء . ذلك أن الحرية والوعي هما مصدر الكرامة ، وعده لا توجد - كما سبق أن قلنا - مستقلة فى الافراد . كما توجد فيهم الجوارح ،

بحيث يمكن حرمان أحدهم من سمعه أو بصره دون أن يكون في ذلك حرمان لبقية الأفراد . وإنما توجد الكرامة لديهم جميعاً بالتساوى ، وكل نيل منها يستوى فيه الفاعل وموضوع الفعل على حد سواء ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن المكسره (بالكسر) يدين اشخاصا عرف أنهم عموا عن الحقيقة ، ولكنه يدينهم بذنب يرتكبه هو بدوره في فعل الادانة . وإذا فشل القضاء في أغلب المجتمعات وقصر عن الحد من انتشار الجريمة فما ذلك الا بسبب أن القضاء نفسه قد انحرف عن الهدف التربوي الذي رسمه لنفسه ، وابتنى عن الموقف الاخلاقي الذي انطلق منه . حتى اننا لنقرأ في الجرائد ونسمع على السنة الناس ، وعلى السنة الخاصة أحيانا بان المجرم الفلاني لقي جزاء جريمته ، وأن في ذلك درسا وعبرة لمن تسول له نفسه أن يقوم بشئ ما قام به ... الى آخر ما نسمع من كلمات تشير الى كون القضاء أصبح في يد المجتمع أداة انتقام من المجرمين ، يثار للمجتمع من المعتدين عليه ويبيدهم عنه حتى يقيه شر آثامهم وحماقاتهم . ونحن نرى أن واجب القضاء الاول هو أن يرفع عن نفسه هذا الصور المشين ، يرفعه عن نفسه عند أهله وأجهزته أولا ثم عند العامة من الناس ، وبخاصة عند أولئك الذين عثر حظهم وزلت قدامهم وانحرفوا عن طريق الهدى . على القضاء أن يسترد دوره التربوي الاصيل ، المتمثل في نشر العدالة وخدمة المجتمع وأظهار الحق ، وبذلك تستحق المحكمة في قصر العدالة أن تكون امتدادا وتشخيصا لمحكمة الضمير ، وأن يكون القضاء هو ضمير المجتمع على الاصح ، لانه يلزم بالزام الضمير ، ويهدب بالزامه نفوس من ألزمهم فإردم ملتزمين .

لا شك أن هذه المهمة صعبة وشاقة وبمينة المال ، ولكنها الطريق الوحيد للابداع والهداية ، من صعوبتها ونبلها يستمد القضاء حرمة وجدارته .

وهذا عمر بن الخطاب يطالب فضائه بالفهم والتزام الحق : « فافهم اذا أودى اليك ، فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له » . ومهما يقل اليوم في مسألة نقض الاحكام وتقدها فلن يبلغ صدق وعمق كلمة عمر في رسالته الى أبي موسى الاشعري : « لا يمنعك قضاء قضيتته اليوم فراجمت فيه عقلك وهديت فيه نرشدك أن ترجع الى الحق ، فان الحق قديم ومراجعة الحق خير من التماي في الباطل » .

فلا الزجر ولا الانتقام هو الهدى من الالتزام القضائي ؛ وانما هو الهداية واحقاق الحق وابطال الباطل . ولكن طريق الحق محذوف بالكمارة واغراء الشهوات وضيق الحاجات الجسمية والاجتماعية العاجلة وقد يحيد عن الطريق حتى من نسب نفسه للدفاع عن الحق وحمايته وليس في كل هذا ما يعيب الانسان ما دام معرضا للخطأ في بحثه عن الصواب . واذ كانت الهداية الى الصواب في رسالة عمر مسألة الهام وحسد ومنة من الله ، فانه جعل هذه الهداية مشروطة بمراجعة العقل . ومتى حصلت الهداية وتبين الحكم خطأ فلا بد من الرجوع الى الحق . ولان يعلن المجتهد عن خطأ الذي ارتكبه باسم المجتمع ويتراجع عنه ويتحمل تبعته أفضل - في فلسفة القضاء - من التماضى في الباطل ونحميل المجتمع الذي نطق باسمه ما لا يتحمل من أخطاء خدامه الساهرين عليه . ان هذا لفي منتهى الشجاعة والاخلاص ، وهو العلامة المميزة للالتزام عن الاكراه . اذ الالتزام اقناع واصلاح يستعمل السلطة الاجتماعية في خدمة أفراد المجتمع وتوعيتهم وهدايتهم ، اما الاكراه فتسلط يستعمل تلك السلطة المستندة من المجتمع نفسه في اخضاع أفراد المجتمع واستغلالهم . ومهما كبرت نزوة الاكراه واستمرت فانها لا تفدو أن تكون مسخا منحطا اذا ما قورنت بعظمة العمل الاخلاقي المبدع وجلاله .

منشورات

وزارة التعليم الاصل والشؤون الدينية

سيصدر قريبا كتاب :

الملتقى الثامن

للفكر الاسلامي

بالفرنسية في ثلاثة اجزاء

ويشمل :

سائر المحاضرات ،

والتعقيبات ،

والمناقشات .



مجهودات الدولة الرستمية فى نشر الحضارة الاسلامية وتركيزها (*)

سليمان داود بن يوسف

مؤرخ - الجزائر

ان الحديث عن الدولة الرستمية وما بذلته من الجهود فى سبيل ارساء قواعد الشريعة الاسلامية وتركيز اللغة العربية ونعيم التعليم بين الرجال والنساء ونشره بين للداشر والقرى والبوادر حديث ممتع وشيق وطويل يحتاج الى مجلدات ولكنى اختصر قدر المستطاع ربما اصل الى التزرد القليل مما يجب وابدا اولاً : انتشار المذهب الاباضى من حدود مصر الى المحيط .



ثانياً : الثروات التى انفلتت ضد جبروت الولاة واعوانهم (الوسائل التى مهدت الطريق لتأسيس هذه الدولة والوساطة التى جعلتها قادرة على بسط نفوذها) .

وذلك انه قبل أواخر القرن الاول جاء الى المغرب من البصرة سلمة بن سعد وعكرمة مولى ابن عباس يتعاقبان جملا ام سعد فيدعو الى الاباضية واما عكرمة فيدعو الى الصفرية (1) وقد ذهب كثير من العلماء يطول عددهم الى ان المذهب الاباضى والصفرى

(*) محاضرة القاها فى الملتقى 11 للفكر الاسلامى فى ورجلان (ورقلة)

(1) سير الشاهى وسير أبى زكريا وطبقات الدرجيني وجواهر البرادى

مذهب واحد وإنما اختلفوا في مسألة واحدة وهي القعدة الصفرية يتسامحون معهم والاباضية يتشددون وهذه مسألة بسيطة لا أهمية لها وقد نزل سعد بطرابلس وبدأ في نشر الدعوة هذا وقدم عكرمة الى القيروان قال الشيخ حسن حسني عبد الوهاب في كتابه ورقات عن الحضارة العربية بافريقيا ما نصه: جامع عقبة وهو مسجد القيروان ومعبدها الكبير الذي وضع اساسه الفاتحون من العرب عقبة بن نافع الفهري وأصحابه، في منتصف القرن الاول الهجري على تقوى من الله وصدق نية وقد أقر فيه رجال من التابعين للصحابه منهم عكرمة المتحدث مولى عبد الله بن العباس فإنه دخل افريقية في زمان بنى أمية قبل آخر القرن الاول قال أبو العرب وكان مجلس عكرمة في مؤخر مسجد الجامع في غربى المنارة في الموضع الذي يسمى (بالركنية) وهناك روى عن عكرمة الحديث والتفسير تفسير مولاة ابن عباس خلف كثير من ابناء التابعين الافريقيين كما أثبتته أصحاب الطبقات ومما يجدر بالملاحظة ان عكرمة كان في طليعة من ادخلوا النزعة الخارجية الى افريقية اذ كان يرى رأى اخوارج وعنه انشئت نحلتهم وآراؤهم في القيروان وفي كافة انحاء المغرب ومات عكرمة سنة 105 كما هو معروف (2) ثم انتقل الى ناحية تلمسان فقام بنشر الدعوة نخرج عليه في علوم الشريعة من التفسير والحديث جماعة كبيرة من العلماء ثم انتقل الى المغرب الجزائري فاستقر بمواطن مكناسة فاخذ عنه علماء فطاحل وتكون من هؤلاء، مع متخرجي مجلسه بالقيروان الفوج الاول من حملة العلم وكانت السبب في البهثة التي تخرجت بالبصرة عن الامام ابي عبيدة مسلم بن ابي كريمة كوذبن التميمي وهو الفوج الثاني من حملة العلم وقد وصف ابن خلدون سمو بن واصول جد بنى مدرار مؤسس الدولة الاباضية بسجلجاسة وبانه من مشاهير حملة العلم في هذه الدولة وانه ادرك التابعين واخذ عن عكرمة مولى ابن عباس كما أخذ عنه من برابز مكناسة وغيرها علماء آخرون وانه كان في طليعة جيش طارق بن زياد لفتح الاندلس يلقن جيش المسلمين الفاتحين الشريعة الاسلامية(3) ويدعوهم للعمل بكتاب الله وسنة رسوله حسب مبادئ المذهب الاباضى كيف لا وهو من كبار علمائهم

(2) ورقات عن الحضارة العربية بافريقيا ص 106

(3) ابن خلدون ، ج 1 ، ابراهيم حركات ص 110

اندلاع الثورة العارمة بسبب ظلم الولاة وجورهم .

ان من أكبر الاسباب التي وحدث صفوف الخوارج - مع اختلاف قبائلهم وابتعاد مواطنهم عن بعضها وجمعت كلمتهم ظلم الولاة وطفيانهم فانه لما كانت سنة 117 استعمل هشام بن عبد الملك عبد الله بن الحبحب على افريقيا والاندلس وأمره بالمسير اليها وكان واليا على مصر فاستخلف عليها ولده وسار الى افريقيا واستعمل على الاندلس عقبة بن الحجاج واستعمل على طنجة ابنه اسماعيل وجعل معه عمر بن عبد الله المرادي فاساء السيرة وتعدى وأراد أن يخمس البربر وزعم أنهم فيء للمسلمين وذلك شيء لم يفعله أحد قبله * (4)

وقد كانت مسؤولية الخليفة الاموي لا تقل عن مسؤولية بعض ولائه الظالمين بقبوله - الهدايا من الجميلات - البربريات ولكن البربر وهم الخوارج الذين لا يظلمون ولا يحكمون بالظنة وكانت بينهم تساؤلات هل ما قام به هؤلاء العمال بأمر أمرا بهم أم من تلقاء انفسهم ؟ فكانو ميسرة وقدأ من بضعة وعشرين رجلا فقدموا على هشام ابن عبد الملك فلم يؤذن لهم فدخلوا على الابريش فقالوا ابلغ أمير المؤمنين ان أميرنا يغزو بنا وبجندة فاذا غنمنا ينفلهم ويقول هذا أخلص لجهادنا واذا حاصرنا مدينته قدمننا وأخرهم ويقول هذا ازدياد في الاجر ثم انهم عمدوا الى ماشيتنا فجمعوا يبقرون بطونها عن سخالها يطلبون الفراء الابيض لأمير المؤمنين فيقتلون ألف شاة في جلد فاحتملنا ذلك ثم انهم سامونا ان يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة (5) ونحن مسلمون فاحببنا ان نعلم أمن رأى أمير المؤمنين هذا ام لا فطال عليهم المقام ونفذت نققاتهم فكتبوا اسماءهم ودفعوها الى وزرائه وقال ان سال عنا أمير المؤمنين فاخبروه ثم رجعوا الى افريقيا فخرجوا على عامل هشام فقتلوه واستولوا على افريقيا وبلغ الخبر هشاما فسأل عن الخبر فعرف اسماءهم فاذا هم الذين صنعوا ذلك (6) وهذا ما دعى البربر جميعا في كامل المغرب الى مبايعة ميسرة المدغرى

(4) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 191 .

(5) ابن الاثير ، ج 3 ، ص 92 .

(6) ابن الاثير ، ج 3 ص 92 .

بالخلافة وخطب بأمر المؤمنين فكثرت جمعه وقوى أمره وذلك سنة 117 هـ (7) فقاتلهم عمر بن عبد الله المرادي فقتلوه واستولوا على طنجة فأرسل ابن الحبّاب إلى حبيب ابن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع وهو بصقلية يستدعيه إليه لقتال ميسرة وكان ابن الحبّاب قد سير خالد بن حبيب في جيش إلى ميسرة والتقى خالد وميسرة بنواحي طنجة واقتتلوا قتالا شديدا لم يسمع بشئله وقد اتكرت البربر سيرته بعد أن بايعوه بالخلافة فقتلوه وذلك سنة 122 هـ (8) ، وولوا أمرهم خالد بن حميد الزناتي فالتقى بخالد بن حميد عسكر هشام وكان بينهم قتال شديد وكره خالد بن حبيب أن يهزم من البربر فصبر هو ومن معه فقتلوا جميعهم ، فبلغ الخبر إلى هشام بن عبد الملك فقال لأغصين للعرب غصبة وأسير جيشا يكون أولهم عندهم وآخرهم عندي ، ثم كتب إلى ابن الحبّاب يأمره بالحضور فسار إليه في جمادى سنة ثلاث وعشرين ومائة ، واستعمل عوضه كلثوم بن عياض وسير معه جيشا كثيرا لقتال البربر فنشب القتال واشتدت الحرب بينهم فقتل كلثوم بن عياض (9) ، وحبيب بن أبي عبيدة وانهزمت العسرة وتمرقوا وذلك سنة 122 (10) ، وفي ذلك الوقت ظهر إنسان يقال له عكاشة بن أيوب الفزاري بمدينة قابس وهو على رأى الحوارج الصفرية فسار إليه جيش من القيروان فاقتتلوا قتالا شديدا فانهزم عسكر القيروان وكان ذلك سنة 123 ، فلما بلغ هشام ابن عبد الملك قتل كلثوم بعث أميرا على إفريقيه حنظلة بن صفوان الكلبي فوصلها في ربيع الآخر سنة أربع وعشرين وماله فلم يمكث قليلا حتى زحف إليه عكاشة في جمع عظيم من البربر ، ثم أعانه عبد الواحد بن يزيد انهواري وفي ذلك الوقت لم يجد حنظلة شعيرا لدوابهم فاطعموهم حنطة وهلك منهم عشرون ألف فرس * (11)

وتوالت الثورات من كل ناحية وامتدت إلى كامل المغرب وثار بعبد الرحمن بن حبيب وهو بالقيروان جماعة من العرب والبربر ثم قتل بعد ذلك كما سيأتي فمن قام بالثورة

(7) ابن الأثير ، ج 5 ، ص 191 .

(8) ابن الأثير ، ج 5 ، ص 311 .

(9) ابن الأثير ، ج 5 ، ص 193 .

(10) ابن الأثير ، ج 5 ، ص 192 .

(11) ابن الأثير ، ج 5 ، ص 193 .

سنة سبع وعشرين ومائة (127) ، حروة بن الوليد الصدفى واستولى على تونس وقام أبو عطف عمران بن عطف الازدى رثارت البربر بالجلال وخرج عليه ثابت الصنهاجى بباجة فأخذها * (12)

واقثناء ذلك خرج رجلان بطرابلس اسمهما عبد الجبار والحارث فسار اليهما عبد الرحمن سنة 131 ، احدى وثلاثين ومائة ، ووقع بينهما قتال شديد فقتلا وكان يدينان بمذهب الاباضية من الخوارج (13) ، ولم يزل عبد الرحمن يواصل عمله فى قمع الثورات حتى قتل فى ذى الحجة سنة 137 . سبع وثلاثين ومائة * (14)

الاستعداد لتأسيس دولة اباضية بالمغرب

لما جاء الفوج الثانى من حملة العلم كما اسلفنا من البصرة ووجدوا الاضطرابات تواصلت فى المغرب والثورات تندلع من حين لآخر وقد عمت الفوضى المغرب كله من سنة 117 ، سبع عشر ومائة هـ . منذ قيام ميسرة المدغرى الى سنة 140 هـ ، اربعين ومائة ، وكانوا دائما ينتهبون حوادث وطنهم باهتمام وكانوا خمسة وهم : أبو الخطاب عبد الاعلى بن السمع الماعفرى ، وعبد الرحمن بن رستم الفارسى ، وعاصم السدراتى ، واسماعيل بن درار الغدامسى ، وأبو داود القبلى ، شاوروا شيخهم الامام ابا عبيدة مسلم بن أبى كريمة كودين التميمى فيمن يرلونه ان مكنهم الله من الحكم فاشار عليهم ان يختاروا ابا الخطاب فوقع اختيارهم عليه فبايعوه على ان يحكم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأثار الصالحين (15) ، فقبل مبايعتهم وانصرف وكانت ولايته على رأس اربعين ومائة سنة (16) ، ثم اجتمع رأيهم على دخول مدينة طرابلس وبها عامل أبى جعفر المنصور فقصدوه ليقتلوه فابى عليهم أبو الخطاب من ذلك فقال : انما دخلنا عليهم بالامان فلما رأهم أهل المدينة شهروا السلاح قالوا : هذه غدره فقال

(12) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 312 .

(13) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 3113 .

(14) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 414 .

(15) الطبقات ، ج 1 ، ص 23 .

(16) الطبقات ، ج 1 ، ص 26 .

لهم أصحاب أبي الخطاب : لا بأس عليكم لسنا بأهل غدر وخير أبو الخطاب العامل في
الاقامة بالمدينة وينخلع عن العمل أو الخروج بالامان فاختر الخزوج الى أرض المشرق
ودفع لابي الخطاب مفتاح بيت المال فآخذها منه فاحسن أبو الخطاب السيرة وعدل في
سيرته وأحكامه . (17)

انقاذ القيروان من فساد وزمجومه

استولى عبد الرحمن بن حبيب ابن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع على افريقيا فوقع
صراع كبير بينه وبين أخيه الياس فقتله فقام عليه ابن أخيه حبيب بن عبد الرحمن
فقتله سنة 138 ، ثمانين وثلاثين ومائة ، فهرب أخوة الياس الى بطن من البربر (نغراوة)
يقال لهم وزمجومه فاعتصموا بهم فسار اليهم حبيب فقاتلهم فهزموه وقوى أمر وزمجومه
وكان مقبم وزمجومه رجلا اسمه عاصم بن جميل لا مذهب له ومن هم من ذهب الى انه
لا دين له (18) ، فجهز عاصم من عنده من العرب على قصد القيروان وأتته جماعة من
أهل القيروان يدعونه اليهم وأخذوا عليه العهد والمواثيق بالحماية والصيانة والرعا
للمنصور فسار اليهم عاصم في البربر والعرب فلما قاربوا القيروان خرج من بها لقتالهم
فاقتتلوا وانهزم أهل القيروان ودخل عاصم القيروان بين معه فاستنحلت وزمجومه
المحرمات وسبوا النساء والصبيان ، وربطوا دوابهم في المسجد وافسدوا فيه .

ثم سار عاصم يطلب حبيبا وقد احتجى بجبل أوراس فانهزم عاصم وقتل هو
أكثر أصحابه وسار حبيب الى القيروان فخرج اليه عبد الملك بن أبي الجعد وقد قام بأمر
وزمجومه بعد قتل عاصم فاقتتل وحيد فانهزم حبيب وقتل هو وجماعة من أصحابه
في المحرم سنة 140 ، أربعين ومائة (19) ، وهي السنة التي ولى فيها أبو الخطاب
عبد الأعلى بن اسمع ولما قتل حبيب عاد عبد الملك بن أبي الجعد الى القيروان وفعل
ما كان يفعله عاصم من الفساد والظلم وقلة الدين ، فانفق أن رجلا من الاباضية دخل
لحاجة له فرأى ناسا من الوزمجوميين قد أخذوا امرأة قهرا والناس ينظرون فادخلوها

(17) الطبقات ، ج 1 ، ص 26 .

(18) الكامل لابن الاثير ، ج 5 ، ص 315 .

(19) الكامل ، ج 5 ، ص 316 .

الجامع فترك الاباضى حاجته وقصد ابا الخطاب عبد الاعلى بن السمع المعافى فاعلمه بذلك فخرج وهو يقول : بيتك اللهم بيتك (20) ، وروى ان امرأة من تساء القيروان كتبت بطاقة الى الامام ابي الخطاب تشكو اليه جور وضمجومة تقول فيها : اما بعد : يا امير المؤمنين فان لى ابنة وقد بلغت من الخوف عليها من وضمجومة ان حشرت حفرة تحت سريرى وصنعتها فيها خشبية ان يفسدوها كما فصلوا بامثالها ، فانظروا اليها والسلام ، فلما وصلت البطاقة الى ابي الخطاب فقرأها وجعل يبكي رحمة بها فنادى الصلاة (21) جماعة واجتمع اليه الناس ثم صعد المنبر خطيبا فحمد الله واشنى عليه ثم اخذ فى ترغيب اصحابه فى الجهاد وامر رعيته فى التناهب والاستعداد وان يعزموا على المصابرة والجلاد فخرج من المسجد وسل عند بابه سيفه وكسر عمده وقال : لا حكم الا لله ترغيبا فى الجهاد وغصبا لله ولدينه، وروى ايضا ان وضمجومة اخرجوا امرأة من القيروان وهي تصبح اغيثنى معاشر المسلمين فلما بلغ ابا الخطاب ذلك قال : مجيبا لها ليك لبيك عند ذلك امر ابو الخطاب مناديه بان بنادى البقير فمسكر على طرف المدينة حتى اجتمع اليه من اصحابه جموع كثيرة ومعه عبد الرحمن بن رستم لما خرج امر مناديه فنادى : ايها الناس من له ابوان كبيران او احدهما فليرجع ومن له عروس قريب عهدا فليرجع ومن اراد الرجوع منكم فليرجع بالليل فعل ذلك ثلاث ليال وفي الثالثة اخبر بانه لم يبق معه (22) الا من له رغبة فى الجهاد فاستعرض جيشه وقال : انى لارجو لمن خرج فى عسكرنا ومات مجاهدا ان يكون من اهل الجنة وارتحل حتى حاصر القيروان فكانت بينه وبين وضمجومة حروب انتصر فيها ابو الخطاب وذلك سنة 141 ، احدى وأربعين ومائة ، واستعمل ابو الخطاب على القيروان عبد الرحمن بن رستم وقد امر ابو الخطاب اصحابه حين كانوا فى حصار المدينة ان لا يفسدوا زرع ولا غيره . وروى ان شيخا من شيوخ القيروان بعث ابنا له يرتاد مزرعة له كانت بقرب منزل عسكر ابي الخطاب فقال : يا بنى اذهب وانظر هل بقى فى مزرعتنا شئ فخرج الغلام الى المزرعة فوجدها سالمة لم ينلها فساد فرجع الغلام الى ابيه فاخبره فمجب لذلك وعجب الناس لصد

(20) الكامل لابن الاثير، ج 5، ص 31٤ .

(21) طبقات المشايخ، ج 1، ص 26 .

(22) طبقات الدرجينى، ج 1، ص 28 .

أبى الخطاب وسيرته وطاعة أصحابه له فى أمره ونهيه : وقال بعض أهل القبروان لبعضهم : اتظنون أن أبا الخطاب يشبه من ولى عليكم قبله دينا (23) ، وفضلا وإن سيرتهم كسيرته عدلا وفضلا ، كلا والله أين مثل أبى الخطاب فى سيرته وعدله وفضله . وروى أن أبا الخطاب لما هزمهم أحسن فيهم السيرة وأمر أصحابه أن لا يتبعوا هديرا ولا يجهزوا على جريح . فقال رجل من لواتة من عسكر أبى الخطاب يقال له خالد : أناكل من أموالهم كما بالكلون أموالنا ويعتقدون أنها غنيمة أحلت لهم ، فقال له أبو الخطاب : إن فعلنا كما فعلوا فحق على الله أن يرفضنا ويدخلنا معهم جهنم فنكون كما قال الله تعالى : « كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا أداركوا فيها جميعا » . ولما رجع أبو الخطاب إلى طرابلس استعمل على القبروان وما يلها من المدن عبد الرحمن بن رستم واستعمل هو بدوره على كتابته رجلا من القبروان يقال له عبد الله بن عقيب فصلحت أحوال الناس (24) ، ومن الأسباب التى قضت على سلطة الدول الشرقية على المغرب ومهدت السبيل لأبى الخطاب أن أبا جعفر المنصور أقر عبد الرحمن بن حبيب على إفريقيا وأرسل إليه خلعة سوداء ، أول خلافته فلبسها فأرسل إليه عبد الرحمن هدية وكتب يقول : إن إفريقية اليوم إسلامية كلها وقد انقطع السبى منها ولما لم فلا تطلب منى شيئا ففضب المنصور وأرسل إليه يتهدده فخلع عبد الرحمن الحبيب المنصور بإفريقيا ومزق خلعته وهو على المنبر (25) ، أضف لهذا عدل أبى الخطاب وحسن سيرته فإنه بعد انتصاره فى حروب متعددة لدفع العدوان الذى يشق عليه إشاع الأمان بين الناس وسأوى بينهم فى الحقد ولم يؤاخذ أحدا منهم بما فعله أبان الحرب فلم يتبع الفسارى ولم يروع المسالين ولم يجهز على الجرحى ولم يمس شيئا من أموالهم ولم يقطع رؤوس زعمائهم وكبرائهم ولم يعلق رؤوسهم على الأسوار كما يفعل خصومه = (26)

(23) طبقات الدرجيتى ، ج 1 ، ص 30 .

(24) العليقات ، ج 1 ، ص 31 .

(25) الكامل ابن الأثير ، ج 5 ، ص 314 الجليلي ، ج 1 .

(26) سير الشماعى ، ص 129 الطبقات ، ج 1 ، ص 29 سير أبى ركريا مخطوط

الاباضية فى موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 54 .

القضاء على اقامة ابي الخطاب

كان أبو الخطاب مثالا حيا لسيرة الخلفاء الراشدين مما جعل جميع المسلمين مصحين لحكمه وقد أثار هذا حفيظة ابي جعفر المنصور فبعث لواليه على مصر محمد بن الاشعث ان يقضى على ابي الخطاب وقد امده بجيش قوامه فيما قيل ثمانون الفا ولما خرج ابن الاشعث من مصر الى لقاء ابي الخطاب ارسل عيوناً يستطلعون له الاحوال فلما رجعوا اليه سالهم فقالوا انطيل أو نُجمل ، فقال ابن الاشعث : بل اجملوا ، قالوا : « رأينا رهباناً بالليل اسودا بالنهار يتمنون الجهاد بلقائكم كما يتمنى المريض لقاء الطبيب لو رزى صاحبهم لرجعوه وثو سرق لقطعوا يده خيلهم من نتاجهم ليس لهم مال يرتزقون منه وانما معاشهم من كسب ايديهم » (27) . ولما رأى ذلك ابن الاشعث نظاهر بالروح والعقول عن محاربة ابي الخطاب وافتعل رسالة ادعى انها من ابي جعفر المنصور وانه امره بالرجوع وتناقل في سيره فاطمان أبو الخطاب الى ان الحيوش المهاجمة قد ولت الادبار وتفرق جيش ابي الخطاب الى حصاد الزرع وكر ابن الاشعث وقام بغارة مفاجئة فاستشهد أبو الخطاب وكل من كان معه وكانوا في أربعة عشر الفا بعد ان كانوا تسعين الفا وذلك في صفر سنة 144 أربعة وأربعين ومائة ولما بلغ خبر هجوم ابن الاشعث الى عبد الرحمن بن رستم وهو بالقروان سارع لنجدة ابي الخطاب فلما بلغ قابس بلغه أنه استشهد رجع الى القيروان . (28)

ولاية ابي حاتم يعقوب بن ليث الملوذي الهواري

ولى أبو حاتم من طرف جماعة المسلمين وبايعوه على ان يعمل بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهدى السالف الصالح فقبل منهم واستعد للفتاح وذلك ان محمد بن الاشعث لما قتل أبا الخطاب وتفرق جمعه لم يكفه ذلك المصير الذي أحرزه (29)

(27) سير السماخي ، ص 31 ، طبقات الدرر ج 1 ، ص 32 . سير ابي زكريا مخطوط الاباضية في موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 57 .
(28) الكامل لابن الاثير ، ج 5 ، ص 317 ، الاباضية 25 موكب التاريخ ، ج 3 ص 58 الطبقات ، ج 1 ، ص 39 . سير ابي زكريا مخطوط سير السماخي ، 131 .
(29) الاباضية في موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 61 .

ولم يفتحه الاستيلاء على هذه البلاد الفسيحة التي كانت تابعة لابي الخطاب فعمد الى رأس ابي الخطاب وهو قتيل في المعركة فاحتزّه وبعث به الى بغداد ولم يشف ذلك ما في قلبه فامعن يقتل وينهب ويسلب متبعاً الفلول المنهزمة والشراذم العارة لا يردعه دين ولا خلق فكان ينتقل بين احياء المسلمين وقبائلهم يسلب وينهب يقتل وينجر فكان ياخذ الاموال دون حساب وينتهك الحرمات دون راع من خلف ودين فعند ذلك تداعى اصحاب الشهامة والكرامة الذين يؤمنون بان الله لا يرضى لهم السكوت على هذه المناكر ولا يحل لهم البقاء على هذا الهوان ينزل بأمة مسلمة حفظ الاسلام اعراضها ودماها واموالها فانتهكها من خان الله ورسوله *

وما سمع العامل على طرابلس الحبيب بن بشار من قبل عمر بن حفص التميمي والى افريقيا (30) بهذا الحادث حتى بعث بحملة عسكرية للقضاء على هذه الثورة ولكن هذه الحملة لم تنجح وقتل عدد غير قليل من جندها تفقد ابو حاتم القتلى فوجد بعضهم مسلوباً فغضب وقال : ان لم تردوا اسلابهم تركت امرهم فارجمت الاسلاب واعلن الجيش توبتهم من عملهم حفظاً لكرامة المسلم في دمه وماله وعرضه ولو ظلم أو بغى وذاق الناس لمدة قصيرة طعم الحكم الاسلامي هدأت الاحوال في طرابلس واستتب الامن والسلام ، فاتجه أبو حاتم الى القيروان ليخفف عن أهلها ما اصابهم من كرب وما لحق بهم من اذى ويرفع عنهم عبث ايدى ولاية ظالمين ففتحتها بعد حصار طويل وكان الجهد والجوع قد بلغ مبلغاً عظيماً من الجند محصوراً بالقيروان فلما تم له النصر وفتحت له ابواب المدينة واستسلم الجند المحاربون لم يفعل ما فعله محمد بن الاشعث يوم انتصر على ابي الخطاب في ليبيا ان ابا حاتم مؤمن بحس ما يعاينه هؤلاء المسلمون الذين يسوقهم الظلمة سوق الاغنام (31) ولذلك لم يمعن فيهم تقتيلاً ونهباً وسلباً تعدياً على الاعراض وانما زودهم بالماء والغذاء والسلاح الضروري فاعطى لكل خمسة منهم قربة الماء وعصاً وخنجراً يسلمون به امرهم ويدفعون به ما يعترض طريقهم من وحش مقترس وهم يعودون الى قراهم آمنين كما اعفى لكل واحد منهم رغيفاً من الخبز وفي مدة حصار

(30) الاباضية في موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 62 - ابن الاثير ، ج 5 ، ص 598 .

(31) الاباضية في موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 63 الطبقات ، ج 1 ، ص 36 .

أبى حاتم للقيروان كان والى إفريقية عمر بن حفص مقيم بطبنة وبعد استلانه على القيروان توجه الى طبنة ومعه جمع كبير منهم : أبو الصغرى فى أربعين ألفا ، وعبد الرحمن ابن رستم فى خمسة عشر ألفا ، وعاصم السدراتى الاباضى فى ستة آلاف ، والمسعود الزناتى فى عشرة آلاف فارس ، وأبو حاتم فى عسكر كثير فلما رأى عمر بن حفص ذلك هاله الامر فعهد الى الحيلة فارسل الى أبى قرة الصفرى بمنحه سبعين ألف درهم ليرجع عنه فقال : بعد أن سلم على بالخلافة أربعين سنة أبيع حربكم بمرض قليل من الدنيا فلم يجبه لذلك ثم انهم اقترحوا فخرج عمر بن حفص ودخل القيروان فحاصره أبو حاتم فخرج لقتاله فقتل سنة 154 ، فى ذى الحجة وقد ارسل المنصور يزيد بن حاتم فى عدد كبير وسار الى أبى حاتم فقتله فى ربيع الاول سنة 155 ، وبقي جيش يزيد شهرا كاملا يقتل الأبرياء ويتبع المذيرين ويقوم بالفصائح وكانت لابی حاتم مع الظلمة ثلاثمائة وخمسة وسبعون موقعة (32) ولك أيها القارئ الكريم أن تقارن بين الحالة الفضيمة التى يلاقها الناس عندما ينتصر الظالمون وبين هذا السلوك الكريم وهل تجد مثل هذه السيرة عند أولئك الذين يحاربون باسم الخلافة فى الزمن القديم أو يحاربون باسم الدولة فى العصر الحديث كان أبو حاتم حفيفا أن يسير بالامة سيرة الخلفاء الراشدين لو أمهله أيدي الظلمة المستبدين وهكذا جهز أبو جعفر الجيوش وارسلها الى أبى حاتم وبعد حروب طاحنة ووفائع سوداء قتل هذا البطل المؤمن كما قتل من قبله مؤمنون برهنا ان فى الامة من يقوم بحجة الله على البغاة فينتزع مقاليد الحكم ولو لمدة قصيرة ليظهر للناس ما فى حكم الاسلام من كرم وسماحة وقد ولى أبو حاتم الامر سنة 151 ، كما ذهب اليه ابن الاثير خلافا لمن قال ولى سنة 154 هـ.

تأسيس دولة بنى رستم

هذه هى الأسباب التى مهدت السبيل لتأسيس الدولة الاسلامية الاولى ، التى استقلت بالمغرب والحروب المتواصلة والثورات التى لم تنقطع من سنة 117 هـ ، الى سنة 180 هـ عندما أسست هذه الدولة واختار الائمة تيهرت بعد ان حاولوا ان تكون

(32) الكامل ، ج 5 ، ص 600 .

(33) الاباضية ، ج 2 ، ص 65 .

فى طرابلس ثم فى القيروان ثم فى طينة فاخفقوا فى جميعها لقرب هذه المراكز من الشرق ولسهولة المواصلات فى هذه النواحي وكان اعتصام عبد الرحمن بن رستم ومن معه فى (سوف افجج) بعد استشهاده ابي حاتم وكان احصن معقل تحصنوا به (34) لا يسلكه الا شاكى او مدجج هدام الى اختيار افضل بقعة يستقرون بها ووقفهم الله وايدهم وبعد استقرارهم لم يكونوا ككثير من الولاة يولون اهتماما كبيرا بالملك وابهته وانما اشتغلوا بنشر العلوم الاسلامية وتدعيم قواعد الاسلام حسب ما يدعو اليه المذهب الاباضى من الرجوع لكتاب الله وسنة رسوله وقاموا بتركيز اللغة العربية لانها الوسيلة الوحيدة لفهم الاسلام على حقيقته والاطلاع على اسراره وحكمته

ازدهار الحضارة الاسلامية والحركة العلمية والعمران

ليست هناك دولة من الدول الاسلامية بالمغرب تدانى حضارة الدولة الرستمية فيما بلغته من الرقى والازدهار الادبى والمادى فلقد بلغت تيهرت يومئذ شأوا عظيما من المدنية والعمران ومن توفير اسباب الحضارة والرفاهية حتى انها كانت تشبه وتقارن بقرطبة وبغداد ودمشق من عواصم الشرق الائمة وكانت تدعى بمراق المغرب وكان بها من القصور العالية والمنازل الرفيعة والحصون الحصينة والمعسكرات والمساجد والمنشآت ما يشبه منشآت هذه البلاد وسكن بها من اهل الكوفة والبصرة والقيروان والاندلس وبلاد الحجاز وغيرهم من ارباب الصناعات والحرف والفنون الجميلة عدد وافر وكان قيمن وفد على الجزائر يومئذ من اكابر اعيان المشرق صقر قریش عبد الرحمن الداخل فقد حل مستجيرا ببلاط ائمة تيهرت وملوكها بنى رستم قاعانه وايدوه حتى جلس على اريكة الملك بالاندلس (35) . وقد كان ائمة هذه الدولة ورؤساؤها يعقدون مجالس العلم والتعليم يعلمون الناس ويلقون عليهم بانفسهم دروسا عامة بالمساجد فى فنون من العلم مختلفة .

وكانت لهم مجالس للتبحر فى مختلف العلوم وخاصة العقيدة وفروع الفقه وتشمل علوم التفسير والحديث والفرائض والاموال والفروع وعلم اللسان وعلوم النجوم (36) وقال ابي زكريا- فى سيره كان بيت الرستميين بيت العلوم وجامعا لفنونها من علم

(34) سير ابي زكريا الطبقات الباروتى مير الشماخى الجواهر .

(35) الجيالى ، ج 1 ، ص 231 نصح الطيب ، ج 5 ، ص 28 ،

(36) صالح ياجية تونس ، ص 179 .

التفسير والحديث والفرائض والاصول والفروع وعلم اللسان وعلم النجوم ، وقد بعث الامام عبد الوهاب الف دينار الى اخوانه بالبصرة ليشتروا بها كتباً فاقترضوا نظراً ان يشتروا ورقاً وتطوعوا بالمداد واجرة النساخ المسقون حتى اكملوا ديواناً عظيماً فبعثوا له أربعين حملاً من الكتب فلما تصفحها قال الحمد لله ان ليس فيه مسألة غربت عنى الا مسألتان ولو سئلت عنهما لافتيتهما قياساً على نظائرها ووافقت الصواب (37) وما زلنا بصدد ذكر هؤلاء الائمة ومكانتهم العلمية فلا بأس ان نذكر بعض نتائجهم ، وقد اشتهر في هذا العهد كبار التابعين من ائمة التفسير منهم الامام ابو الشعثاء جابر بن زيد وعكرمة مولى ابن عباس - اخذ التفسير عن جبر الامة عبد الله ابن عباس ، وكانت عقيدة مذهبهم الاباضى التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ، فاقترعى اثرهم حملة العلم عنهم ، ولولا اهتمام كبيراً بالتفسير فكان في طليعة من الف في التفسير الامام عبد الرحمن ابن رستم وابن وزيره هود بن محكم الهورائى ، وامام الادب ابو عبيدة معمر بن المثنى ، وقد كان الامام عبد الرحمن بن رستم في طليعة من الف في التفسير لم يشغله الملك ولا شؤون الدولة عن التأليف في وقت لم يكن التدوين مالوفاً وقد حكى ابو محمد عبد الله اللواتى ان رجلاً قال له تركت كتاباً في تفسير القرآن من تأليف الامام عبد الرحمن ينادى عليه بالبيع في سوق القلعة فسافر من وغلاته ولا هم له الا الكتاب المذكور واخذ معه سلعة - يظهر انه تاجر فلما وصلها جعل يسال عن الكتاب في خفاء برقق وسياسة فسأل احداً ممن له صلة بالعلم فقال له بيع قبل قدومك وان ذاك قرر ان يحضر مجلس الشيخ محمد بن عصمة فقيه مالكى فمكث زماناً فاشترى كتباً فوجهها لبلده فاصيبت وكان ذلك في القرن الخامس (38) ، وحيث ان عقيدة الاباضية الدعوة للعمل بكتاب الله وسنة رسوله وان عكرمة مولى ابن عباس اول من قام بنشر دعوتهم بالمغرب وهو امام المفسرين على الاطلاق وبدون منازع فان لهم اعتناء كبيراً بالتفسير تدريسياً وتأليفاً اعتناء دولة بنى رستم بالتفسير لم يقتصر على الامام عبد الرحمن فان هود بن الوزير محكم الهورائى الاوراسى الف كتاب في تفسير القرآن فيه اربعة اجزاء ورغم ضياع كتب الاباضية كما سنبينه فاننى وجدت نسخة كاملة في خزانة جدى الشيخ احمد ابن ايوب التجينيتى كتبه بخطه سنة 1050 خمسسين و ألف للهجرة وهو بصدد التقديم للطبع وقد وجدت بعض اجزاء من الكتاب متفرقة في وادى مزاب وجربة تفيد في مقابلتها للطبع وقد ألف العلامة

(37) الدرجيتى ، ج 1 ، ص 51 أبو زكريا منطوط .

(38) الطبقات ، ج 2 ، ص 70 سي الشماخى الجواهر للبرادى .

الجيل الذي كان مثالا للنبوغ والصادر والاطلاع الواسع والعلم الغزير أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم السدراتي تفسيرا يقول البرادي في سبعين جزءا ضاع من حملة من ضاع من كتبنا (39) ، وقد وجدت في خزانة اجدادي وهو الشيخ أحمد بن موسى الذي عاش في القرن التاسع الهجري جزءا ضخما من تفسير القرآن مشتمل على تفسير سورة المائدة ، لا غير ولم يذكر فيه المؤلف ولعله من هذا التفسير ولا زالت اولى البحث لعل اهتدى للحقيقة وقد قال الشيخ حسن حسني عبد الوهاب انه رأى بعض أجزاء هذا التفسير في أوروبا (40) ، ولم ينقطع علماء الإباضية عن موالاة الدراسة العميقة في التفسير فقد ألف قطب الأئمة الشيخ الحاج محمد الطفيش تفسيرا ضخما (هميان المازد لدار المعاد) في ثلاثين جزءا طبعه سلطان زنجبار ثم (التفسير في تفسير القرآن) في سبعة أجزاء طبع بالجزائر طبعة فاسدة ثم (داعي العمل ليوم الامل) قدمه الشيخ ابراهيم الطفيش واختاره الله لجواره قبل انجاز طبعه ولم تقتصر جهوداتهم على التفسير فقط وإنما لهم مؤلفا ضخما في جميع العلوم ولهم كتب قيمة وأبحاث عظيمة في الشريعة الإسلامية وظهرت لهم موسوعات علمية عظيمة وقد ذكر بعض المؤرخين أن سبب انهيار دولة بني رستم اشتغالهم بنشر العلم وانكبابهم عليه فلم يكن لهم اهتمام بغير العلم والدين وقد اهتموا قوة الدفاع عن ملكهم والعناية بالجيش للدفاع عن بلادهم (41) ، وبلغ اعتناؤهم بالمعلم أنهم استوردوا كتباً قيمة من الشرق فأسسوا مكتبة عظيمة لا تضاهيها الا مكتبة بغداد ، ولم تقتصر عنايتهم بالمعلم على ناحية دون أخرى فكانت لهم مدارس وحلقات علم في جميع مملكتهم وبالأخص في البلدان الشهيرة مثل ورجلان ومزاب وبلد اريغ وسوف ، والحامة وقنطرة وقسطنطية وجب دمر وجربة بالجنوب التونسي وغدامس وزويلة بالجنوب الليبي أما جبل نفوسة فهو مركز اشعاع لا يتسع المقام لتفصيله فقرأه كلها مدارس وحلقات علم وقد نبغ في كل هذه البلدان علماء فطاحل القوا كتباً في جميع الفنون لا يزال البعض منها موجوداً ونالت معظمها ، وقد جملوا بجوار كل مسجد كبيراً أو صغيراً مدرسة للصغار وحلقات علم للكبار في المسجد وفي كل مسجد تخصص ناحية للنساء وأمام كل مسجد بيت لطيف المسجد وأكثرهم من الحجاج يقوم رواد المسجد بما يجب

(39) سير الشماخي البرادي الجيلالي ، ج 1 ، ص 416 .

(40) أبو اليقظان في ترجمة أبي يعقوب لبرادي في الجواهر والشماخي في السير والطنفيش ابراهيم في الدعاية الى سبيل المؤمنين والجيلالي .

(41) صالح باجيعة ، ص 31 وغيره .

لاعالتهم ولا يزال هذا النظام سارى المفعول الى الآن ولا يقتصر التعليم على الرجال فقط وانما هو للرجال والنساء على حد سواء حسب ما يراه المسلمون فى تثقيف المرأة لا كما يدعيه دعاة الاباحية والفجور من انه تحرير للمرأة فقد روى عن بعض ائمة بنى رستم انه قال معاذ الله ان تكون عندنا امة لا تعرف منزلة القمر وروى عن بعض امراء بنى رستم انه وقعت بينه وبين اخته مناظرة كبيرة فى مسائل علمية دلت على علو مكانها فى العلم ، وبالجمله فان المرأة الاباضية نالت حظها من التعليم وشرح ذلك يطول فالغاية زوجة ابنى القاسم الوسيانى تستشير الشيوخ ويستشيرونها فى مسائل فقهية واخت عمروس بن قنصج كانت تملئ عليه مدونة ابنى غسانم الخرسانى وكانت فى اثني عشر جزءا (42) ، وقد ألف فى المسلمات الخالدات واورد عنهن مسائل دلت على مكانتهن فى العلم وحشمتهن وقارهن الشيخ أبو الربيع عبد السلام بن عبد القدوس الوسيانى فى السير كما ألف فى ذلك . الشيخ أبو اليقظان الحاج ابراهيم رسالة مهمة جعلتها تنمة وتكميلا لسير الشماخى وقد كتب عن كثير منهن الشيخ على معمر فى كتابه الاباضية فى موكب التاريخ ورايت كتابا صدر اخيرا فى فرنسويا تناول الحديث فيه عن مسلمات خالدات ونوه بنظامهن فى مزاب واشاد بذكر احدهن وهي مامة بنت سليمان الفرداوية ونحيل المستمع الكريم فى هذا الموضوع الى ما كتبه الشيخ توفيق المدنى فى نظام الاسرة عند الاباضية ، وكان بحثا قيما اتى فيه بتفاصيل وافية عن دور اجتماعهن يوميا فى كل بلدة أو قرية من قرى مزاب لتعليم الصناعة اليدوية والحرف كالنسيج والحياكاة والخياطة وتطريز الزرابى وتفتح بدروس الوعظ والارشاد واتى بتفصيل رابع عن مؤتمراتهن التى تعقد سنويا ، وما كتبه ناصر الدين اتيان دينى روح التسامح مع غيرهم من المذاهب الاسلامية الاخرى .

ومع ان دولة بنى رستم كانت اباضية فى جميع أسسها وقواعدها فانها متسامحة مع جميع المذاهب الاسلامية فقد كانت المناظرات والمباحثات العلمية تعقد بين أيدي الائمة للنظر والجدل فى مسائل الاعتقاد وغيرها وذلك يصدر رجب وعن ابن الصغير مؤرخ هذه الدولة المشهور بالملكى والحقيقة انه شيعى قال ومن اتى الى حلقة الاباضية من غيرهم قربوه وناظروه الطف مناظرة وكذلك من اتى من الاباضية الى حلق غيرهم كان سبيله كذلك (43) ، فانهن فى ذلك يقتدون باحد كبار ائمتهم ابنى عبيدة مسلم ، فمناظرته مع واصل بن عطاء بالحرم امام الكعبة المشرفة ومباحثته معه فى مسائل

--- (42) الطبقات ، ج 1 ، ص 56 سير ابنى زكريا مخطوط سير الشماخى الجواهر للبرادى .
(43) الجيالى ، ج 1 ، ص 232 .

علمية تناقلها كثير من المؤرخين ويفهم فيها واصل بن عطاء ويعترف له بذلك (44) ، ويفضل تسامح الأئمة الرستميين استطاع علماء السنة أن يفدو الجدل علماء الأباضية في كل مسائل العقيدة والشريعة وربما طمعوا أن يرجع هؤلاء لمذهبهم (45) ، وأن الامام عبد الوهاب لما طلب من جبل نفوسة أن يبعثوا له عالما يحضر مجالس الحوار والمناظرة بتيهرت * بعثوا له مهدي الويفوي ولما وصل تيهرت جعل يغيب عن أصحابه إياهما لا يدرون له مستقرا فلما كان ذات ليلة قدم عليهم فقالوا له قد استبطانك فقيم كان مقبيك ، فقال لهم اني قد رددت الى مذهب الحق سبعين عالما من أهل الخلاف (46) *

ارتفاع مستوى المعيشة بحسن نظامهم

كانت المعيشة مزدهرة والحياة الاقتصادية من فلاحية وتجارة وحركة الصادرات والواردات فإن مملكة تيهرت كانت تعد إحدى محطات العالم الاقتصادية الكبرى فهي واسعة الاخذ والعطاء فكانت الحبوب والازهار بأنواعها تزرع بأرض الجزائر والأسواق ملأى بمختلف البضائع والمصنوعات وكانت طرق القوافل معبدة متصلة بصحراء افريقيا وبلاد السودان شرقا وغربا ، قال البكري وفي تيهرت جميع الثمار وسفرجلها يفوق سفرجل الافاق حسنا وطعما وفيها أسواق عامر وحمامات كثيرة وسمي منها اثني عشر حماما وحواليها من البربر أم كبيرة ويفرق المقدسي في وصفها بأوصاف الحسن والكمال الى أن يقول فيها هي بلد كبير كثير الخير هي يلغ المغرب كما أن السفن تغدو وتروح بين بر العدو ومراسي الجزائر مشحونة بشتى اصناف السلع (47) ، ويفضل تقسيط الزراعة والتبادل التجاري أصبحت عاصمة الرستميين من أكبر أسواق المغرب الاسلامي (48) ، وقد اطنب كثير من المؤرخين في النظام الذي اتخذته الدولة الرستمية في أن وارجلان قاعدة كبرى وهمزة وصل بين السودان وافريقيا وأوروبا وكان ذهب افريقيا السوداء يجمع في وارجلان مع غيره من السلع ، ويصدر الى بلدان المغرب وأوروبا وكذلك السلع التي تأتي من أوروبا والمغرب وتصدر الى افريقيا السوداء ومن وارجلان تنتشر الاسلام في مالي وغيره من بلاد افريقيا السوداء بواسطة التجار ومما يدل على تمتع الرعية بحياة طيبة رغيدة أن الأئمة الرستميين لما بعث لهم اخوانهم

(44) الطبقات ، ج 2 ، ص 246 الجواهر لسراى سير الشماخي ، ص 30

(45) الفرق الاسلامية في افريقيا الشمالية ، باجية ص 57

(46) الطبقات ، ج 1 ، ص 59 - 60 سير أبي زكريا مخطوط ، سير الشماخي الجواهر

للبرادي

(47) الجيالي ، ج 1 ، ص 233 البكري 66 - 69 المقدسي ، ص 22 ،

(48) باجية ، ص 57 ،

من البصرة بعشرة احمال ذهباً شاوور الامام عبد الرحمن أصحابه فيها فقالوا رايك يا امير المؤمنين فقال اما اذا اردتم الى الراي فان رايي ان يرد الى اهله فهم احوج منا اليه فقد قوانا الله واغنانا فله الحمد ، وهذا مما يدل على الرخاء الذي ساد المملكة وكانت ايامهم ايام رغد ويسر (49) ، فشق ذلك على الرسل وليس لهم من طاعة الامام بد فعجب اهل المشرق من زهدهم في الرضا فاقروا بامامته ووصلوه بكتبهم وقد سبق ان قبل منهم مثل ذلك حيث كانت الدولة والرعية في حاجة اليه ايام التأسيس (50) *

مكتبة المعصومة اكبر مكتبة في المغرب كله

لائمة بنى رستم عناية كبيرة بجمع الكتب النادرة وجلبها من أي مكان كانت وقد ذكرنا بعض مساعيهم في جلب الكتب من الشرق وحيث انهم جميعا علماء لهم عناية كبيرة بالعلم بجميع فنونه وفيهم الادباء والشعراء ولم يصل اليها الا النذر القليل من رسائلهم وقصائدهم ، وكانت غاية في الفضاحة ولاعتنائهم بالعلم تكونت لهم بذلك خزانة دار الامارة المشهورة بمكتبة قصبة المعصومة وكان فيها من نواذر المخطوطات ونفاثس الكتب ما يؤسف لفقده اليوم ويقال انها تشتمل على ثلاثمائة ألف مجلد ولما دخل ابو عبد الله الشيعي كتهيرت انتهبها وانتكح حرمتها واحرق هذه المكتبة كما احرق بعض المكاتب في جهات أخرى من مدن الاباضية وقد ألف في تيهيرت ودولة بنى رستم وازدهار الحياة في مدنهم كثير من العلماء وخصصوا تيهيرت بالتدوين والتأليف مثل أبي عبد الله محمد بن يوسف الاندلسي المشهور بالوراق لكننا لم نعثر عليه (51) *

محاولة الاباضية استرجاع دولتهم

بعد ان قام العبيديون بفشائهم المشهورة الفتك والغدر والتخريب للقضاء على جميع الدول بالمغرب الاسلامي كان رد الفعل شديدا من الجميع وبالاخص من الاباضية لانهم الاغلبية من سكان البلاد فكان أول محاولة لاسترجاع دولتهم بوارجلان عندما نزح اليها يعقوب بن افلق فقال لهم كلمته الشهيرة الجمل لا يستتر بالغنم خصوصا وان

(49) الميلاي ، ص 225 باجية ، ص 31 .

(50) الميلاي ، ج 1 ، ص 222 الطبقات ، ج 1 ، ص 45 سير ابي زكريا مخطوطات سير الشماخي الجواهر للبرادي الباروني الازهار الرياضية ،

(51) باجية ، ص 57 الميلاي ، ج 1 ، ص 232 - 233 الطبقات ، ج 1 ، ص 94 سير ابي زكريا مخطوط .

الشيعة لم ينجح في الاستيلاء على وادجلان وذلك انه لما بلغهم ان العبيديين قادمون اليهم وحدوا صفوفهم واجتمعوا بكدية (كريمة) المروفة الى الآن وتحصنوا بها ولمؤوا مواجل ماء وهم بالمقام محاصرا لهم . ثم ملؤوا قصاعا كبارا زيتا وجعلوها حيث يراها العسكر وعندهم جمال تمكن منها العطش فجعلت الجمال كلما رأت القصاص مملوءة حسبته ماء فكرعتها ولما وجدت زيتا رفعت رؤوسها تشمخ بانوفها فلما رأى ذلك العسكر قالوا ما هذا الا عن ماء جم عندهم فقيم المقام وارتحلوا واحرقوا المسجد الكبير للشيخ صالح جفون بن يمران (52) ، وقد ركزوا أول محاولاتهم الأولى على تيهرت فان العبيدي هجم على تيهرت فغزاها فانتهبها وانتهك حرمتها واجلس كثيرا من اهلها وقتل بيت الامامة من الرستميين واهل الملك واهلك الحرث والتبسل فانقطعت الامامة بموت الامام يوسف رحمه الله ومن قتل معه وهنا بدأ الصراع لاسترجاع العاصمة تيهرت ولم تنقطع الوقائع بين زناته والشيعة ومن والاها من قبائل صنهاجة وكتامة مدة خمسين سنة (53) ، وقد التهمت النيران بتيهت واهرقت اسواقها سنة 305 هـ (54) ، ودامت الممارك بين ذهابة الشيعة وبين زناته مدة ثم استنجدت بالامويين بالاندلس فايدتها وقد انتزعها من الباطنية حميد بن يصل وخالف المنصور بن بلقين ثم جاء بعده ، خلوف بن ابي بكر واخوه عطية فاقتطعوا المغرب الاوسط باكملة ودعوا لهشام المؤيد ثم زحف يعلى بن عبد الله الليقرى مع الخير ابن محمد بن خزر وقومه مغراوة وخطب من تيهرت الى طنجة لعبد الرحمن الاموى وفتح زيرى بن عطية المغروابي مدينة تيهرت وتلمسان وشلف الى مسيلة واقام الدعوة للامويين وبقيت تيهرت في اكثر الاوقات تحت حكم زناته دعاة الامويين الى ان محا اتو زناته بلقين بن زيرى من تيهرت سنة 369 وابن الاثير يقول 362 (55) ، وكان ذلك حين هاجر بنو برزال الاباضية للاندلس على نية الجهاد وكانت لهم مآثر محمودة في الاندلس ثم اسسوا دولتهم الاباضية عاصمتها قرمونه ولى رسالة في هذه الدولة وجهادها في سبيل الاسلام سانشرها ان شاء الله وفي الوقت الذي كان الصراع القائم على تيهرت عنيفا وربما كان اقرب الى النجاح فقد بلغ النجاح بابى يزيد مغلد

(52) الطبقات ، ج 1 ، ص 95 - 98 سير ابي زكريا مخطوط سير الشماخي الجواهر للبرادى .

(53) الجبلال ، ج 1 ، ص 290 .

(54) الجبلال ، ج 1 ، ص 287 .

(55) الجبلال ، ج 1 ، ص 311 ابن الاثير الكامل ، ج 8 ، ص 622 ، ج 9 ، ص 152

ابن خلدون ، ج 7 ، ص : 34 - 37 ، 54 - 55 - 57 - 59 - 63 - 70 .

ابن كيداد الذي انطوت تحت لوائه الاباضية وقسم كبير من المالكية يامر من علماء القيروان كما صرح بذلك الديباغ في الجزء الثالث من معالم الايدان في علم القيروان ، وابوبكر احمد بن ابراهيم المالكي القيرواني في الجزء الثاني من رياض النفوس (36) ، موجود ضمن مخطوطات مكتبة شيخ الاسلام حكمت رفعت بالمدينة المنورة ، وافر ذلك الاستاذ الجيلالي عبد الرحمن قلت بلغ نجاحه حتى استولى على القسم الكبير من تونس والجزائر وكاد ان ينتصر على العبيديين فأسس حكومة مؤقتة بوارجلان وطبع فيها سكة ذهبية وجد منها في هذه المدة القريبة ثمانية وثلاثون قطعة ذهبية عجيبة في اتقانها وكانت حروفها في غاية من السبك حتى ان البعض قال لا يوجد في افريقيا مثل هذا العمل اللهم الا في الاندلس ووجدت مصادر صحيحة تثبت انها ضربت بوارجلان وهي الآن في متحف القيروان ولى رسالة في جهاد ابي يزيد ضد الباطنية بحقائق فقدت فيها جميع ما نسب اليه من الاكاذيب بحجج دامغة ستطبع وتكون في متناول القراء ان شاء الله ولم يكن أبو يزيد وجد في هذا الميدان وانما كان هناك عند وافر من العلماء تزعموا هذه القضية وكانت ثورات متوالية لم تنقطع حتى سافر المعز الى مصر وقد قام بعد ابي يزيد ولده الفضل الذي كان مؤيدا من بني أمية بمساعى ابي العرب التميمي المالكي وكذلك اخوه ايوب (57) ، ولم تنطف نار الثورة بموت ابي يزيد وولديه فقد قام ثلاث علماء تبوا الثورة بعدهم وقد قال فيهم أبو تميم المعز الفاطمي لما سئل عن رأيهم قال اما يزيد بن مخلد فلم تلد العرب مثله ، واما يغلي بن زلتاف فعالم ورع واما سعيد بن زنفيل ففتى مجادل وقد قام هؤلاء الثلاثة بثورة عارمة استولوا على الجنوب التونسي والجريد وأوراس وبسكرة ووادي اريغ وسوف وقسم من الزاب وقاعدة الجميع وارجلان ، اما أبو القاسم يزيد بن مخلد فقد قتلته المعز الفاطمي خداعا واذ ذلك اجتمعت الاباضية لانه تسمع نفوسهم بالصبر عنه المطالبة بدمه واجتمعت المشايخ لذلك تحت اشراف ابي خزر يغلا بن زلتاف فقرروا استشارة اخوانهم فيبعثوا ايا نوح سعيد بن زنفيل فتوجه الى جبل نفوسة وكان شيخهم حينئذ الذي تنته اليه امورهم عون بن عبد الله فجمعهم أبو نوح وشاورهم فقالوا له انتم تعلمون ضعفنا بعد وقعة مانو ولكننا لا نبخل عنكم بطاقتنا نعينكم بما قدرنا عليه فرجع أبو نوح وسار الى جربة فاتفقوا معه ورجع الى المشايخ فاتفقوا على ان يكتبوا بني أمية بالاندلس فاجابوهم بالتأييد فكانت معارك عظيمة لا يتسع المقام لبسطها وكانت نهايتها ان سر

(56) لا يبي بكر يحيى بن ابراهيم المالكي القيرواني ، ج 2 الموجود بكتبة شيخ الاسلام بالمدينة المنورة .

(57) ابن عذاري ، ابن خلدون ، ابن الاثير ، الطسقات ، السير .

أبو توح سعيد الى وارجلان وكان وارجلان دائما تحت . نعم ، وأما أبو خزر فقد احتفظ به المعز الفاطمي وأخذه معه الى مصر (58) .

تحقيق ما تصبو اليه الإباضية فى استرجاع قوتهم ونفوذهم

لم تزل أمنية الإباضية الوحيدة منذ انهيار دولتهم الرسمية الحصول على شيء من القوة والاطمئنان وسعة النفوذ حتى فتح الله على المغرب الاسلامى بدولة خارجية إباضية تحت شعار الموحدين كما نص على ذلك كثير من العلماء مثل لسان السدين ابن الخطيب وابن خلدون والسلاوي وابن عذارى وغيرهم كثير ولما استولى عبد المؤمن ابن علي على المغرب الأقصى بكامله بعث وفدا للجزائر يدعوهم لطاعته ، ولما وصل تلمسان قرر اعيان الجزائر ان يبعثوا برسالة الى اخوانهم بالصحرى ان يقاتلوا جميع أعضاء الوفد يشيعوا انهم هلكوا فى مظاهرات بالصحرى بالعطش وانتم تعلمون ان ابن خلدون يؤكد ان وهران وتلمسان ونواحيهما الى الاغواط ومزاب وارجلان قبيلة واحدة تفرعت من بنى واسين من زناتة ولما وصلت هذه الرسالة الى الصحرى قهيموا بتنفيذ ما فى الرسالة من الفتك بهم فكروا فى استشارة السياسى الكبير والمفكر العظيم أبى يعقوب يوسف بن ابراهيم السدراتى فقدم اليه جماعة منهم يستشيرونه بعد ان اجمع رأي اكثرهم على قتلهم حتى لا يظهر لهم ذكر ولا اثر ، فقالوا له ان هذه خيل تدعو الى سلطان قد ظهر بالمغرب وقد اجمعنا على ان نقتلهم قبل ان يعرفوا بلادنا فاننا نخاف ان يخربوا بلادنا ان عرفوها فقال لهم هؤلاء لا يخربون بلادكم بل تناولون فى ايامهم عزا او اقبالا وتلقون منهم فى خير لقاء وكراما واحسانا أكثر مما تلقونه فى بلادكم (59) ، وان احد اعلام المذهب الإباضى أبى يحيى زكريا اليراسنى كان مستشارا لعبد المؤمن بن على ولايته يعقوب المنصور فانه ضاعف فى اكرامه وقضى مسائله وأعلى منزلته وانتفع بعنايته جميع أهل المذهب (60) ، والتى أرجو الله سبحانه أن يوفقنى ، فاكذب عن الموحدين ودولتهم الممتازة واكشف القناع عن مذهبهم وعقيدتهم ما لا يبقى معنى مجال للشك .

(58) الطبقات ، ج 1 ، ص 122 الى ص 143 سيرة زكريا مخطوط الشماخي الجواهر للبرادى .

(59) الطبقات ، ج 2 ، ص 493 - 494 .

(60) الطبقات ، ج 2 ، ص 504 السير للشماخي والجواهر للبرادى .

فتنة ابن غانية

ان كتب التاريخ ملأى بالخراب الذى لحق افريقيا فى دولة الموحدين من ابن غانية وقد ركز أكثر فضائعه من السلب والنهب والتخريب على مواقع الاباضية لانهم دعامة دولة الموحدين فتسلط على الجريد والحامة وقسطيلة وتوزر وقفصة وسوف ويسلد اريغ وتقورت ونواحيها ووجلان ومزاب فخرّب أكثر من مائة قرية فى ورجلان ونحو مائة قرية فى تماسين وثلاثين قرية من مزاب ولا يخفى عليكم ان ورجلان كانت قاعدة عظيمة وسند قويا للموحدين ولجميع الاباضية (61) واستعان فى أعماله الاجرامية بالهلاليين كما فعل الفاطميون من قبل وجاء الحقيصيون والمرينيون لاصلاح الوضع هنا ولكن بقيت اطلال خرابهم ماثلة للعيان والامر لله نساء الله ان يرحم اسلافنا الذين خدموا الاسلام والحضارة الاسلامية فى المغرب والاندلس وغيرها وان يرجع للاسلام عزه ومجده ويجعل شبابنا افضل خلف لاتباع السلف ويوحد بسين صفوف المسلمين ويجعلنا نتلف لحسن ذكراهم امين يا رب العالمين ، والحمد لله رب العالمين * والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته *

(61) الطبقات ، ج 2 ، ص 504 .

منشورات

وزارة التعليم الاصلى والشؤون الدينية

صدر كتاب :

الملتقى الثامن للفكر الاسلامى

بالمريية فى ثلاثة اجزاء

ويشمل سائر المحاضرات ، والتعقيبات ، والمناقشات

كما صدر كتاب :

الملتقى السادس للفكر الاسلامى

بالفرنسية فى خمسة اجزاء

ويشمل أيضا سائر المحاضرات ، والتعقيبات ، والمناقشات

المرأة المسلمة و الفرنسية

أمام القانون (*)

د. إيفادي فيتراي مايروفيتش
عضوة في المركز الوطني الفرنسي
للبحث العلمي - باريس - (فرنسا)
رأستاذة بكلية البنات
بجامعة الأزهر - القاهرة -

إذا أردنا أن نجري مقارنة بين الحالة الشخصية
(القانونية) التي تتمتع بها كل من المرأة الفرنسية
والمرأة المسلمة ، يجب الانتقل عن بعض الاعتبارات
والا كانت كل مقارنة بلا جدوى .

ولا يمكن في إطار هذا العرض الوجيز ، الا القاء
نظرة مختصرة ، لا تراعى مثلا قرارات القضاء ، ولا
الظروف الاجتماعية التي تندرج فيها الحالات الخاصة .



وينبغي بالإضافة الى ذلك ، الانجى المقابلة الا بين ما يقبل المقارنة ، باعتبار أن
هذا ناتج عن الملاحظة السابقة ، فهل يمكن فعلا ، لو اننا نظرنا الى القضية من وجهة
نظر غربية فقط ، ان نقيم مقارنة صحيحة بين وضعية امرأة فلاحه من بعض بلاد البحر
الابيض المتوسط ، ووضعية امرأة حضرية من شمال أوروبا ؟ وحتى اذا فرضنا أن
القوانين الجارى بها العمل قوانين واحدة ، فان اختلاف العقليات والعادات تفسد
المقارنة بصورة بينة . وكذلك لو عمدنا الى مثل هذه الطريقة ، فيما يتعلق بالعالم
الاسلامى ، فستصطدم بصعوبات شبيهة من أول الامر : فالشريعة الإسلامية تسرى
على ثمانمائة مليون من المسلمين فى العالم ، ومن بين تلك الحالة الشخصية التى

(*) محاضرة القاها فى المنتدى 11 للفكر الإسلامى فى ورجلان (ورقة)

تتمتع بها نساء مختلفات الاوضاع ، من بدوية تعيش عيشة الرجل غير المستقرين ، وقلحة يمنية ، ومتعلمة مفكرة من الجزائر ، أو القاهرة، أو دمشق •

وينبغي أخيرا ، اذا أردنا أن نستخلص روح الشريعة الاسلامية ، ان نراعى العصر الذى صدرت فيه قواعدها : فالمقارنة بين ترتيبها التاريخي ، وبين العالم القريب قد تؤدي بنا الى مفاجآت •

ولهذا نرى من المحتوم ، الا نتعرض الا للجانب النظري من المسألة ، على اعتبار ان القرآن الكريم هو أساس كل تشريع ديني في الاسلام ، وان كل بيان وتوضيح نلتمسه له ، يتوفر عادة في سنة الرسول (ص) •

وقد اختصر النبي (ص) في خطبة الوداع التي القاها في عرفات ، في آخر السنة العاشرة من الهجرة ، أي ثلاثة اشهر قبل وفاته ، حقوق المسلمين وواجباتهم ، وخصص جزءا كبيرا من وصاياه في هذه الخطبة القصيرة الجامعة للنساء •

فقد قال رسول الله (ص) في هذه الخطبة : « أيها الناس فان لكم على نساءكم حقا ، ولهن عليكم حقا ٠٠٠٠ واستوصوا بالنساء خيرا ، فانهن عندكم عوان لا يملكن لانفسهن شيئا • وانكم انما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، اتقوا الله في النساء واحسنوا اليهن • اللهم قد بلغت » •

وقد كان النبي (ص) يكرر باستمرار ان افضل المؤمنين انما هم الذين يعاملون زوجاتهم احسن المعاملة • اما المرأة ، بصفتها اما ، فمن المعروف ان التقاليد الاسلامية قد اشدت بمقامها الى حد بعيد ، الى درجة أن النبي (ص) قال : الجنة تحت اقدام الامهات • اما بخصوص البنات ، فقد بين الحديث أن الاب الذي يعامل بناته على غرار ما يعامل به ابناءه ، أي يسدى لهن تربية وتعلima شبيهين ، سيكون الى جنب الرسول (ص) في الجنة •

وقد ذكر الرواة أن النبي (ص) كان يعنى فعلا بشؤون النساء ، وقال البخاري : ان الرسول (ص) كان عين يوما من الاسبوع ليتحدث فيه الى النساء ويحجب عن استئتن ، بمساعدة زوجاته ، وكانت حفصة احدي زوجاته ، تعرف القراءة والكتابة ، الشيء الذي كان نادرا في ذلك العهد ، وكانت عائشة فقيهة في الدين يستشيرها حتى أعلم الرجال في عهدها ، وقد كانت تجمع الى معارفها مسائل الطب ، وتاريخ العرب ، وأمر القرآن كل مسلم ، رجلا كان أو امرأة ، بالتعلم وخاطب زوجات الرسول خاصة

قائلا : « وانكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ، ان الله كان لطيفا خبيرا » (الاحزاب 22) •

وروي البخارى ان النبي (ص) قال : (او يما فى معناه) : من كانت له أمة فأحسن تعليمها وتربيتها ثم أعتقها ليتزوجها حرة ، فسيضاعف الله له الجزاء • (البخارى 3 ، 41) وقد كان من بين أصحاب النبي (ص) عشرون من النساء الفقيهات وكان عدة نساء أخريات مدرسات فى الجامعات فى القرون الوسطى يلقيان على الطلبة من ذكور وإناث ، وشاركت النساء فى المعارك التى جرت فى مستهل الاسلام ، لا لاسعاف الجرحى فقط ، لكن حاملات للمسلح أحيانا ومقاتلات •

ومن المعروف من جهة أخرى ، أن الحجاب الذى يغطى الوجه ، لم يكن واجبا قط ، وان النساء لم يكن ينجبن وجوههن فى عهد الرسول (ص) بل أن هذا الحجاب عادة متأخرة ، نقلت غالبا من بيزنطة ، وما أمر القرآن الا بالثياب التى تستر المغان •

فإذا عرفنا ما كانت تحظى به المرأة عند العرب فى عهد الجاهلية من تقدير ضئيل ، ان كانت تؤد حية ، يمكن أن نعرف اذ ذاك مدى ما جاء به الاسلام من تقدم ، وقد أحدث الاسلام فى الواقع ثورة حقيقية فى العادات وكان المعاصرون للنبي (ص) عارفين لذلك •

ولننظر الآن فى بعض الاوامر التى وردت فى القرآن الكريم • فقيما يتعلق بالوالدين ولا سيما الام ، فقد كسرت التوصية باحترامهم والرفق والعناية بهما • « واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا » (الآية النساء) •

«وقضى ربك الاتعبوا الا اياه ، وبالوالدين احسانا ، اما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما ، فلا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا ، (الاسراء) » ووصينا الانسان بوالديه ، حملته أمه وهنا على وهن وفصاله فى عامين ، ان اشكر لى ولوالديك ، الى المصير ، وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم ، فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا » ••• الى آخر الآية (سورة لقمان) •

اما فيما يتعلق بالزواج فقد أمر القرآن واشترط الرضا الحصر المتبادل (سورة البقرة الآية 232) وكانت البنت فى زمن النبي (ص) يستشيرها والداها وأولياء امرها قبل الموافقة على خطبتها (حميد الله : حياة الرسول (ص) 669) •

وقد أشار الرسول على المغيرة بن شعبه ، بمشاهدة الفتاة التي أقدم على التزويج بها قبل الخطبة ، حتى لا يحدث له أسف فيما بعد ، وإذا لم تكن المرأة المخطوبة حاضرة في العقد ، فيطلب رضاها شاهدان سواء فيما يتعلق بالخاطب أو بشروط الزواج .

فالمغاية من الزواج إنما هي خلق روابط ذات حرمة . « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » (سورة الروم) .

المساواة في الحقوق والواجبات :

« ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » (سورة البقرة) وقد أوصى القرآن بالمعاشرة الطيبة والولائم حتى إذا كان بين الزوجين ما يدعو إلى الكره وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فمعي أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً » (سورة النساء) . « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن » (سورة الطلاق) .

التحكيم ومحاولة الصلح بين الزوجين في حالة النزاع :

« وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو أعراضاً ، فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير » (النساء) ، « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها أن يريداً إصلاحاً يوفق الله بينهما » (سورة النساء) والطلاق أضر حل يلجأ إليه الزوجان « وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم » (البقرة) . وقد قال النبي (ص) : الطلاق أيفض الحلال إلى الله ، على أنه إذا وقع الغراق قلم المرأة حق في تعويض ، « وللمطلقات متاع بالمعروف ، حقاً للمتقين » (البقرة) .

تعدد الزوجات :

تعدد الزوجات (في الإسلام) إنما هو رخصة مبنية على شروط ، الغاية منها جعل هذه الرخصة أمر استثنائياً . (وإذا كان الأمر على خلاف ذلك في الواقع فذلك يرجع إلى الأحوال الاجتماعية ، ويتعارض مع روح الأحكام القرآنية) - ففي القرآن « وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى ، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم - ذلك أدنى ألا تعولوا » (سورة النساء) .

على أن القرآن يضيف آية تجعل هذه الرخصة شبه مستحيلة إذ قال : « وإن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (سورة النساء) ، فلابد من أن يكون

الزوج عادلا ، ولكن لا يمكن أن يكونه ، وعلى هذا فالثلث الاعلى هو أن يتخذ الرجل زوجة واحدة ، الا اذا اقتضت الاحوال التعدد ، بحيث أن التعدد يكون أقل ضررا ، وقد لفت يوسف على النظر في ترجمته للقرآن باللغة الانجليزية الى ظروف جماعة المسلمين ابان نزول الآية التي رخصت بتعدد الزوجات ، وان كان بتقييد شديد ، وبين أن ذلك وقع اثر معركة أحد التي ترملت فيها نساء كثيرات ، وتيم أطفال ، واسرت سبايا وكان من المطلوب حماية هؤلاء النساء والاطفال والسبايا وصيانة مصالحهم .

فالشريعة قانونا وفقها ، تخول المرأة المخطوبة حق رفض الزواج برجل متزوج حتى لا تكون امرأة ثانية له - باشتراطها الرضا عند الخطبة - وعلاوة على ذلك ، للمخطوبة أن تدرج في عقد النكاح ، شرطا ينص على أن زوجها لا يجوز أن يتزوج عليها . وقد ذكر الفقيه الكبير امير على هذا الشرط ، من بين الشروط التي تقرها الشريعة (اما الشروط الاخرى فتبين أن الزوج يجب أن ينفق على زوجته والا يمنع أهلها من زيارتها عندما يرغبون في ذلك - والا يجبرها على مغادرة بيت الزوجية الخ) ويقر القانون المصري بالاضافة الى ذلك ، بحق **تفويض الطلاق** للزوجة طبقا لشروط تختلف باختلاف ما وقع من اتفاق بين الطرفين . وهذا الحق في تقرير المصير تنص عليه عادة عقود النكاح بين المسلمين في الهند ، ويجوز من جهة أخرى للزوجين أن يتفقا على ابطال عقد النكاح ، عدا الحالات التي يحكم فيها القاضي بالطلاق بسبب شكوى من الزوجة ، اذا لم تدرج هذا الشرط في عقد النكاح .

الحقوق المالية :

للزوجة بمقتضى الشريعة الاسلامية الحق المطلق في أموالها ، ان كانت راشدة ، دون أن تطلب الاذن من زوجها . ولا يوجد أي فرق بين الزوج والزوجة في هذا الميدان ، وللزوجة أن تصرف في أموالها الخاصة ، وان تراث ، وتقبل الهدايا ، وتكسب بالعمل ، وان تهب وأن تباع من هذه الاموال ، وتصنع بها ما تشاء بجميع الطرق الشرعية ، وهذا الحق لا يبطل أبدا ، كما أن ثروتها الشخصية لا يجوز أن ترهن بسبب ما على زوجها من ديون .

واذا بدا أن الاحكام الخاصة بالميراث تحرمها من بعض المنافع ، فلا يجوز أن ننسى انها علاوة على استقلالها !!الى ، وتوليها التصرف في أموالها الخاصة فمن الحق لها أن ينفق عليها والدها أو زوجها أو ابنها ... الخ ، وللقاضي أن يجبرهم على ذلك ، كما أن لها الحق في أخذ مهرها .

فهذه البيان - تتيح معرفة ما تنطوى عليه الشريعة الاسلامية من روح تسامح بشأن المرأة ، خلافا لما نعرفه من الآراء الشائعة • ولابد من الاعتراف بأنه اذا لم تحترم الشريعة وروحها ، فلا شك أن ثمة حيف وتعد على حقوق المرأة •

وقد اقترحت منذ عشرات السنين عدة اصلاحات في البلاد الاسلامية ، ترعى اما الى الغاء الفقه الاسلامي . فيما يتعلق بحقوق الاشخاص وتطبيق القانون الغربي كما جرى ذلك في تركيا ، او باجراء تعديلات ، ففي تركيا ، حيث ينص دستور 1924 على مبدأ علمانية الدولة (لانكية الدولة) ابطلت المحاكم الشرعية ، وجرى العمل بالقانون المدني ، وقانون الالتزامات السويسريين ، ابتداء من سنة 1926 • ثم نظرا الى أن 99 ٪ من الاتراك مسلمون ، وقع نوع من التراجع ، وتم نوع من التوفيق بين الحقوق الاسلامية والغربية في خصوص الاحوال الشخصية •

ووضعت الحكومة الباكستانية من جهتها اثر اعمال قامت بها لجنة بمراعاة ضرورة الاجتهاد ، عددا من الاصلاحات تندرج في الاطار الواسع المحدد في القرآن الغرض منها انتهاز سبيل التسامح • ومن ذلك أن لا يمكن للزوج أن يتزوج بأمرأة ثانية بدون موافقة الزوجة الاولى ، واذن القاضي ولا بد الى ذلك من تسجيل الانكحة ، وكذلك الامر في مصر : لابد من عقد النكاح أمام القاضي يحضر شاهدين ولا بد من تسجيله ، وعلى المرأة أن تعرب عن رضاها وموافقتها أمام الشهود • ولها الحق في اقتضاء مهرها قبل جميع أصحاب الديون الآخرين •

كما يعترف القانون المصري بتفويض حق الطلاق للزوجة ، وبالطلاق اذا اتفق عليه الزوجان ومنح الدستور الجديد سنة 1966 حق الانتخاب للنساء وقس كان للمصلحين جمال الدين الافغانى ومحمد عبده تأثير كبير ، ودور في تحرير المرأة المصرية ، كما كان دور للحركة النسائية التي بدأت منذ سنة 193 وودعت الى الرجوع الى روح القرآن الحقيقية •

اما في أوروبا فقد لاحظت جرمين تيلون Germaine Tillion أن الوضعية القانونية الخاصة بالمرأة تبدو متأثرة بتقاليد شمالية قديمة فيها تسامح ، وأن هذه التقاليد عارضتها خلال القرون ثلاث تأثيرات جاءت من البحر الابيض المتوسط : وهي تأثير القانون الروماني ، وقانون نابليون (لا يجوز أن ننسى أن الموحى لهذا القانون كان من كرسيا) ثم تأثير المذهب الكاثوليكي التقليدي •

وكان قانون نابوليون منسجما مع دور المرأة المبنى على اخلاقيات الكنيسة •
على أن الاشياء قد تطورت ويمكن أن نميز في هذا التطور مرحلتين •

كانت النساء قبل سنة 1938 غير مؤهلات قانونا ، يعتبرن قاصرات ، ويخضعن
لوصاية أزواجهن ، عني أن المرأة حظيت منذ سنة 1907 بحق التصرف الحر في أموالها
الخاصة أي التي تكتسبها بعملها ولكن انظمة الزواج كانت تمنح للزوج ولاسيما الانظمة
المبنية على الملكية المشتركة للاحوال ، سلطة شبه كاملة •

ويسرى على هذه الانظمة الزوجية قانون اتخذ بعد ذلك ، هو قانون 13 يوليو
1965 فالزوجان اللذان اقترنا بدون عقد (أي اللذان لم يختارا التفريق بين أقوالهما ،
أو المشاركة بينهما فيها) يسرى على حالتهما نظام الاشتراك في الاموال المكتسبة اثناء
مدة الزواج فقط ، وتشمل ثلاثة أنواع من الاموال : الاموال الخاصة بالزوج ، الاموال
الخاصة بالزوجة ، والاموال المكتسبة بالاشتراك • فهذه الاموال تقسم عليهما
بالمساواة ، اذا وقع فسخ الشركة اما بفراق جسدي ، أو طلاق أو وفاة •

وللمرأة المتزوجة منذ سنة 1968 ، حق ممارسة مهنة ، وفتح حساب خاص في
البريد أو البنك بدون إذن من زوجها •

كما أن لها الحق في إبرام أي عقد وحدها يتعلق بشؤون البيت أو الأطفال وهي
مشاركة للزوج في ملكية حق الكراء ، ولا يجوز للزوج أن يتصرف وحده في عقد
الكراء الذي يكفل السكن للأسرة •

وتحتفظ المرأة المتزوجة بجنسيتها اذا تزوجت بأجنبي ولها ان تتمتع بجنسيتين •

السلطة الابوية على الأطفال : وقع في هذا المجال تطور ملحوظ ، فقد ألغيت سنة
1942 «سلطة الزوج» وتقرر مبدأ «رئيس الأسرة» الى سنة 1965 ، وفي سنة 1970 لم
يعد الزوج والاب « رئيس الأسرة » وانقلبت السيطرة الابوية سلطة آباء مقسومة
بالتساوي بين الاب والام • فالمادة 213 تقول : « يضطلع الزوجان معا بتسيير الأسرة
معنويا وماديا » •

وفي المادتين 371 و 372 « السلطة حق للاب وللأم » « يمارس كل من الاب والام
بالاشتراك سلطتهما مدة الزواج » •

وفي حالة وقوع خلاف بين الابوين فيما تقتضيه مصلحة الأطفال ، يجيز القانون
لكل منهما بدون تفريق أن يرفع الامر الى قاضي الوصايات لمبيت بما يراه أو فسق
لمصلحة الطفل •

أما في حالة الطلاق أو فراق جسدي ، فقد كان الأب يحتفظ بالسيطرة الأبوية حتى سنة 1970 ولو وكلت حضانة الأطفال للأم ، ولكن قانون سنة 1970 يمنح السلطة الأبوية لمن أسندت إليه حضانة الأطفال من الأبوين سواء كان هو الأب أو الأم .

الطلاق : يصدر الحكم بالطلاق لأسباب يمكن أن تكون قاطعة (ارتكاب فاحشة الزنا) أو لأسباب ينظر فيها القاضي (شتم وضرب) . ولا تفرق المحاكم في ذلك بين الرجل والمرأة (أي الزوج والزوجة) .

الميراث : لا فرق بين الولد والبنت الأخوين في حقوق الميراث .

بصورة عامة يمكن أن نقول أن المرأة الفرنسية تملك اليوم من الحقوق مثل ما يملك الرجل ، وأن هذه المساواة بينهما شيء حديث متأخر . ومن الجائز أن نلاحظ أنه وقع شيء من الفرق بين القوانين والعادات إذ أن العادات كانت في الجملة أكثر تسامحا من الوضعية القانونية البحتة ، بينما كان الأمر على عكس ذلك في المجتمعات الإسلامية حيث أن العادات فيها أقل تسامحا بكثير في قوانين الشريعة .

أراء للمناقشة : ليست قانونية منتمية الى المهنة ، واعتقد أنه يجب التفويض للاختصاصيين لتسوية المشاكل التي تطرحها حالة المرأة المسلمة .
واعتقد بصورة شخصية لا غير .

(1) أن اتخاذ قرار بشيء لا يمكن أن يلغى حكما سماويا إلهيا ، ولا يمنع ما يبيحه القرآن .

(2) أن الفقه الإسلامي من مرونة تسمح بالتأويل الواسع مع مراعاة المصلحة العامة .

(3) أن الاجتهاد يجب أن ينطبق على جميع الحالات التي تؤدي فيها عدم الحياة في مجتمع إسلامي خالص ، الى فصل حكم قصدت بها حالة معينة ، عن كل لا ينسجم فيه ولا مكان له فيه ، الشيء الذي يفسد الأساس الذي صدر عليه هذا الحكم ومثال ذلك أن المرأة المنفردة التي لا ينفع عليها أي شخص في مدينة كبرى ، هل يمكن أن تعامل في باب الميراث كما تعامل المرأة التي تملك من ينفع عليها ويواجه حاجاتها ؟

(4) يجب في ختام الأمر أن تكون مراعاة روح الشريعة القرآنية هي التي تتبنى عليها جميع الاجراءات .

(5) يبدو من الاساسي أن تسدى للبنات تربية وتعليم يتيح لهن معرفة كل حقوقهن إذ أن الحيف لا يقع غالبا إلا بسبب جهلهن .

المرأة بعد عام المرأة^(*)

د. عبد الكريم سايتوح

استاذ الاقتصاد فى جامعة تاكاشوكو
طوكيو - اليابان

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،

انى انتهن هذه المناسبة لاعبر عن شكرى العميق
لحكومة الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
ولسيادة مولود قاسم ، وزير التعليم الاصلى والشؤون
الدينية، للدعوة التى وجهها لى لحضور هذا الملتقى
الحادى عشر للفكر الاسلامى ، فى ورقة انى احصل
اليكم تحيات اخوانكم المسلمين واخواتكم المسلمات فى
اليابان ، وارجو قبول هذه التحية يا اخوتى واخواتى
فى الجزائر .



لقد اخترت ان اتناول موضوع « المرأة بعد العام الدولى للمرأة » لان هذا الموضوع
هو مشكلة المشاكل ، فالمرأة شغلت الانسان منذ قديم الزمن . انها قضية اساسية اشار
اليها القرآن الكريم فى مواقف عديدة كما امرنا ان نعاملهن بالحسنى .

فى عالمنا الحاضر ، تشغل المرأة حيزا كبيرا من تفكير الانسان الحديث ، تعقد
مشكلاتها ودقتها ، وعليه يجب علينا ان نبث الموضوع باهتمام وان نتجنب المرور
عليه مرور الكرام .

(*) محاضرة القاها فى الملتقى 11 للفكر الاسلامى فى ورجلان (ورقة)

قلت أن مشكلات المرأة معقدة لدرجة أن مؤتمرا دوليا بمناسبة السنة الدولية للمرأة عقد في عام 1975 في مدينة مكسيكو حضرته (133) بلدا و (140) منظمة ممثلة في الأمم المتحدة و(3) دول بصفة مراقب *

لقد كان هدف السنة الدولية للمرأة تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة ، تطوير الإنسان والسلام عن طريق تعاون المرأة ومساهماتها - انى اعتقد أن عالم اليوم يعاني من تمييز عنصري انساني سابق على التمييز المرتكز على اختلاف الجنس - فلو ألقينا نظرة على العالم الثالث مثلا لوجدنا أن العبء الملقى على عاتق المرأة ثقيل جدا - فهي تقاسي من نقص في التربية والتعليم ومن المرض وضعف العناية الطبية - كما أن مشكلات التغذية أكبر من أن نستطيع حصرها هنا - أما في العالم الغربي فهناك يعتقدون أن مشكلة المرأة صادرة بصورة رئيسية من حقيقة عدم حصول المرأة على حقوقها من الرجال الذين يحرمونها من هذه الحقوق *

لنترك هذا قليلا ولنحاول أن نلقى نظرة على خطة العمل التي تبناها المؤتمر الدولي للمرأة - أن فحص هذه الخطة يبرز ما يلي :

1 - أن المؤتمر يرمى الى بناء نظام جديد يخلص الانسان من كل مظاهر الظلم والتمسف الاجتماعيين ، والتخلص من الاستعمار الجديد ودفع التطوير الاقتصادي والاجتماعي الى الامام ، ويحترم حقوق الانسان الاساسية *

2 - التأكيد على مشاركة المرأة في مختلف النشاطات الاجتماعية *

3 - حق المرأة في كل مكان على أن تعمل من أجل الحصول على حقوق مساوية لحقوق الرجل ، وعلى أن تتحمل المرأة المسؤولية ككائنة انسانية وذلك من أجل تحقيق السلام العالمى *

4 - التخفيف من شعور المرأة بالنقص *

5 - اعطاء الحرية للزوجين كي يحدد عدد الاطفال اللذين يرغبان به *

وعموما ، يمكن القول أن خطة العمل التي تبناها مؤتمر مكسيكو تؤكد على ضرورة التعاون الدولي من أجل صيانة حقوق الانسان والمساواة بين الرجل والمرأة وتحقيق السلام والعدالة العالميين وازالة أسباب الصراع والبؤس من العالم الحديث -
ان واجب المرأة ، كما تنص الخطة المذكورة ان تشارك في عملية احلال السلام والعمل على تطويره وصيانتته فلا يمكن للسلام ان يسود عالمنا ما لم تتحمل المرأة

مسؤولياتها جنباً الى جنب مع الرجل - لذلك يجب تطوير شفعية المرأة سواء كانت امرأة ، أو ام، أو عاملة، أو مواطنة .

بعد هذا الشرح المقتضب لخطة العمل الدولية بوى أن القى نظرة على خطة العمل القومية الخاصة بكل دولة والتي يجب على الدول الاعضاء فى الامم المتحدة أن تنفذها على مدى عشر سنوات (1975 - 1985) . لقد عالجت خطة العمل القومية النقاط التالية :

١ - تعليم المرأة الريفية .

٢ - تمكين المرأة من الحصول على المعارف المهنية والتقنية اللازمة فى حقلى الصناعة والزراعة .

٣ - تحقيق تكافؤ الفرص للجميع وعلى مستويات التعليم وتنفيذ التعليم الاجبارى لكل الاطفال بغض النظر عن جنس التلميذ .

٤ - زيادة فرص العمل للمرأة وإزالة كل تمييز فى شروط العمل .

٥ - مشاركة المرأة فى صياغة برامج النشاطات مهما كان نوعها وعلى كسل المستويات القومية والدولية .

هذا وتحث خطة العمل القومية على استخدام وسائل الاعلام الجماهيرية ، كالراديو، والتلفزيون، والسينما ، والمواد المطبوعة والاعلانات والاجتماعات فى سبيل توسيع وتعميق النشاطات النسائية .

سأحاول الآن أن اعطى لمحة عن النتائج التى تمخضت عن السنة الدولية للمرأة فى عدد من البلدان على الرغم من قلة المعلومات المتوفرة لدى :

فى السويد ، تأسست لجنة لتحقيق المساواة بين الجنسين وعالجت النقاط التالية :

(أ) تأمين فرص العمل متكافئة لكلا الجنسين .

(ب) تقوية مركز المرأة السياسى وعلى مستوى اتحادات العمال .

(ج) خلق ظروف للعمل متكافئة بالنسبة للجنسين معاً .

(د) تحقيق المرونة اللازمة فى توزيع المهن والحرف على الرجال والنساء .

أما فى ألمانيا ، فقد عقد مؤتمر دولى للمرأة ، نظمته الرابطة القومية للمرأة فى برلين . فى هذا المؤتمر برزت قوة المرأة فى اطار المطالبة بالاستقلال الكامل للبلاد وفى وعيها بالمشكلات التى تواجهها .

فى مكسيكو ، عقد مؤتمر عالمى ضرورة توحيد الجهود بين نساء العالم الحديث خاصة على مستوى اتحادات ونقابات العمل * ومن بين النقاط الاخرى التى عالجهها مؤتمر مكسيكو ما يلى :

- 1 - مشاركة المرأة فى كل النشاطات الاقتصادية والاجتماعية خاصة تلك المتعلقة بسياسة الحكومة وباتخاذ القرارات الساسية الهامة *
- 2 - معالجة كل تمييز بين الجنسين لمغير صالح المرأة *
- 3 - توجيه المرأة نحو ممارسة المزيد من النشاط فى اطار اتحادات العمل والنقابات العمالية *

اما بالنسبة لبلدى اليابان ، فان حركة تحرير المرأة قويت كثيرا بعد الحرب العالمية الثانية ، وكانت تستمد المدد من افكار تحرير المرأة الشائعة فى الغرب ، خاصة تلك الافكار المتعلقة بصراع المرأة ضد الرجل فى مجالات الحياة الاجتماعية والصناعية داخل اليابان وخارجه *

ساحاول الآن ان اشرح باختصار الخطوط الرئيسية لمشكلة تحرر المرأة فى اليابان :

فى سبتمبر 1975 ، انشأت الحكومة اليابانية « مكتب التخطيط والتنسيق للاجراءات اللازمة لحل مشكلات المرأة » * وقد تراس هذا المكتب رئيس الوزارة ميكي وكان الهدف من انشائه صياغة خطة عمل قومية طبقا لخطة العمل الدولية التى تبنتها الامم المتحدة والتى سبقت مناقشتها * هذا وقد صدر تقرير حول هذا الموضوع (انظر الملحق رقم 1 الموجود فى نهاية هذا النص) *

فى افريل 1976 وافق رئيس الوزارة ميكي على « خطة عمل قومية » (انظر الملحق رقم 2) ، ثم تبعه تقرير آخر (انظر الملحق رقم 3) اصدره وزير العمل فى نوفمبر 1976 * ماذا فعلت الحكومة اليابانية بعد عام من السنة الدولية للمرأة ؟ ساحاول ان اخص ذلك فيما يلى :

1 فى سبتمبر 1976 ، افاد تقرير حول بحث قامت به الدولة ان اكثر افراد الشعب اليابانى يعتقدون ان المرأة فى اليابان فى وضع ادنى من وضع الرجل * وأشار التقرير ايضا الى رغبة الناس فى ان تصبح ملكية الادوات والاشياء الخ ، مشتركة بين الزوج والزوجة *

(2) طلبت وزارة العمل إعادة النظر فى التمييز القائم على الفروق بين الجنسين فى امتحانات الدولة الرسمية .

(3) فى نوفمبر ، عقدت الحكومة اليابانية مؤتمرا عن مشكلة المرأة وقالت رئيسة المؤتمر السيدة سيلفر غيلثر ان على النساء ان يشغلن تحت نفس ظروف الشغل التى يعمل الرجال فيها ، وذلك اذا اردن الحصول على اجور مساوية لاجور الرجل .

(4) - فى فبراير 1976 ، اصدرت محكمة فى طوكيو حكما لصالح الانسة فوردنكادا بسبب طردها من عملها فى المستشفى بدون أسباب وجيهة .

(5) - فى مارس ، اوصى مكتب موظفى الدولة بدفع راتب للام التى ترضع طفلا .

(6) طالب اعضاء الحزب الاشتراكى اليابانى من الامين العام للحكومة ما يلى :

أ - حق المرأة فى ممارسة العمل خارج البيت .

ب - تحقيق قرص للتعليم متساوية بالنسبة للجنسين .

ج - تحسين القوانين المتعلقة بوضع المرأة الاجتماعى .

د - انشاء لجنة للنظر فى تعيين المرأة فى المراكز الادارية المحلية .

(7) وفى ماي ، اصدرت وزارة الرعاية الاجتماعية امرا لصالح الممرضات اللاواتى يخدمن لسبلا .

(8) فى جويلية ، انشئ مركزان جديدا تشغلهما المرأة فى مكتب التفتيش والحسابية الحكومى .

(9) عينت السيدة كوروى لوظيفة مستشارة ثان فى وزارة الشؤون الخارجية
(10) قامت وزارة العمل بعقد ملتقى حول « تحسين وضع المرأة » حضرته (30) منظمة نسائية .

(11) قبلت محكمة طوكيو الجهوية احتجاجا من السيدة مورا كامى ضد شركة التلفزيون اليابانى لان الشركة نقلتها من مركز عملها بدون أخذ رأيها بعين الاعتبار .

(12) فى سبتمبر ، ألقت السيدة ايشى كاوا ، وهي عضوة برلمانية ومحامية ، ألقت محاضرة على ممثلات المنظمات النسائية فى اليابان طالبت القضاة بعدم استعمال كلمة « تمييز » بين الجنسين فى اثناء المحاكمات وخارجها .

(13) فى اكتوبر اصدرت وزارة العمل كتابا بعنوان : « وضع المرأة والعمل فى اليابسان » .

14) في ديسمبر 1976 تبعه كتاب آخر من نفس وزارة العمل بعنوان : « كتاب ابيض من الرعاية الاجتماعية » *

حركة المرأة اليابانية على المستوى الشعبي - بعد الحرب العالمية الثانية يقال أن اليابان أصبحت ضعيفة لكن شيئين أصبحا قويين وهما : جوارب النايلون، والمرأة. سألوا فيما يلي أن أعطى لحة عن النشاطات النسائية في اليابان على المستوى الشعبي وذلك بعد المؤتمر الدولي للمرأة :

1) في أوت 75 عقد مؤتمر الامهات اليابانيات في طوكيو حضرته (13000) أما ، وبحث تربية الطفل ، الحياة وحق العيش ، السلام والاستقلال *

2) عقد مؤتمر « جمعية حقوق المرأة » في طوكيو وطالب بتحسين أوضاعها وزيادة حقوقها في العمل وفي الحصول على الضمان الاجتماعي *

3) جرت مظاهرة شمسية أمام البرلمان وفيها طالب المتظاهرون بمعاملة انسانية معقولة لـ (89) امرأة تحت المحاكمة *

4) احتجت « جمعية المحافظة على صحة المرأة العاملة في الصناعة النسيجية » ضد شركة هاشيخوتو للنسيج وذلك لعدم تأمين الحماية اللازمة للنساء العاملات لديها *

5) عقد « مؤتمر النساء اليابانيات بمناسبة السنة الدولية للمرأة حضرته (41) منظمة و (2300) شخصا تحت شعار «فلنتخلص من التمييز القائم على الجنس ولنزد في قوة المرأة في حقول السياسة، والتربية، والعمل في البيت وخارجه وفي اطار الرعاية الاجتماعية » *

6) في ديسمبر الماضي عقد مؤتمر حول وصبح المرأة الباحثة حضرته (200) باحثة يابانية وطلبن بما يلي :

- أ - إلغاء كل تمييز في توزيع الوظائف والمهن *
- ب - إلغاء كل تفرقة بين الجنسين في الجامعات *
- ج - زيادة عدد الوظائف للباحثات *
- د - إعادة النظر في نظام المنح الدراسية *
- هـ - خلق فرص للعمل المؤقت للامهات وذلك اثناء الامومة *

7) في مارس عقد « المجلس الاكاديمي الياباني » مؤتمرا حضره (50) عضوا من أجل مناقشة مشكلات المرأة الريفية وقوانين العمل وحماية المرأة والام كما طالب السب المؤتمر ببناء مستشفى خاص لرعاية الامومة في طوكيو .

8) عقد ملتقى في طوكيو بمناسبة العام الدولي للمرأة حضره (15000) شخصا ووافق على (14) قرارا وطلبا وجهت الى حكومتى اليابان والولايات المتحدة الامريكية ، 9) قامت لجان العمل التابعة للمؤتمر الدولي للمرأة بتقديم طلب الى كل الاحزاب السياسية في اليابان يتعلق بضرورة بذل جهود اكبر في اطار تحسين الشروط المعاشية للمرأة وحققها في الحصول على الحماية والرعاية اللازميتين في فترتي العمل والرضاعة 10) أسس مؤخرا المجلس النسائي في اتحاد العمال التابع للدولة واتخذ القرارين التاليين :

- ١ - طلب الحصول على اجازة قدرها (8) اسابيع بمناسبة العمل .
- ب - المطالبة بمحاكمة المشتركين في فضيحة لوكهيد .

II) عينت الاستاذة اوكا ، للمرة الاولى ، عميدة لكلية الطب في جامعة طوكيو .

12) في نيسان ، قدمت « جمعية اليابان الجديدة » طلبا الى الحكومة يتعلق بمفط العمل القومي الياباني الذي تبنته اليابان بمناسبة العام الدولي للمرأة .

13) عقدت اجتماعات تنسيقية على مستوى المنظمات النسائية والحزب الشيوعي وبمشاركة أعضاء البرلمان التقدميين في اطار اتخاذ اجراء مشترك ضد الوزراء الذين لا يستجيبون لمطالب المرأة التي نصت عليها خطة العمل القومية اليابانية بخصوص تصوير المرأة .

14) في ماي عقد اجتماع من طرف النساء العاملات حضره (4500) شخصا ، فوشت فيه النقاش التالية :

- أ) حق المرأة بالحصول على اي عمل تريده .
- ب) حق الحماية والمساواة مع الرجل .
- ج) المسؤولية في البيت .
- د) حق المشاركة في اتحادات العمال .
- هـ) وأخيرا ، رفض الوضع السائد لانه يمس بالامومة وحقوقها .

١٥) في أوت أصدرت رابطة محاسبى الضرائب التابعة لرابطة نساء اليابان
تصريحا اشتمل على ما يلى :

١ - تخفيض الضريبة المفروضة على سيدات البيوت *

ب - اعفاء الزوجات اللواتى يقمن بعمل مشترك مع أزواجهن فى البيت ، من
الضرائب *

ج - اعفاء عدد اكبر من النساء العاملات ، ذوات الدخل المحدود من الضرائب
المفروضة عليهن *

د - الاعفاء من ضريبة الدخل بالنسبة للعاملات *

١٦) فى سبتمبر اصدرت « جمعية المرضعات اليابانيات » كتابا أبيض حول
التغذية اشارت فيه الى شروط العمل التى تعيشها المرضعات فى اليابان واللواتى
يعملن اكثر من تسع مرات ليلا فى الشهر *

١٧) عقد اجتماع شاركت فيه (500) فتاة من المدارس الثانوية اليابانية تحست
شعار « العمل ، الحية ، الحقوق » - وقد ذكر بعد ذلك أن الفتيات فى المدارس الثانوية
يفضلن السعادة فى البيت على السعادة فى العمل خارج البيت *

١٨) فى اكتوبر ٧٦ قدم اتحاد المنظمات اليابانية طلبا حول خطة العمل القومية
التي سبق ذكرها ، الى رئيس الوزارة ميكى وكان هذا الطلب عبارة عن رسالة مطولة
تشير الى عدم وجود اية مشكلات اساسية فى البيان الحكومى اليابانى المتعلق بخطة
العمل القومية (انظر الملحق رقم 2) والذى صدر يوم ١٥ اغريل ٧٦ * وأشار الطلب
ايضا الى تصريح مكسيكو الذى يؤكد على ازالة انواع التمييز ضد المرأة ، وعلى
ضرورة انشاء نظام دولى جديد يحافظ على الكرامة الانسانية ويحترم الشخصية
الفردية والتقدم الاجتماعى *

ومن بين المواضيع الاخرى التى اشار اليها طلب اتحاد المنظمات اليابانية والتى
اقترح اضافتها الى خطة العمل القومية ما يلى :

١ - تأمين الامكانيات اللازمة حتى تستطيع كل امرأة من ممارسة العمل طيعيا
خارج البيت *

- تحقيق المساواة التامة فى الاجور وفى نوع العمل بالنسبة للرجال والنساء
على السواء *

ج - منع التمييز القائم على الجنس فى الوظائف وفى شروط التوظيف والعمل والتعليم .

د - تطبيق مبدأ (40) ساعة عمل فقط فى الاسبوع موزعة على مدى (5) ايام اسبوعيا

هـ - اعطاء فترة استراحة مقدارها (8) اسابيع قبل وضع الطفل وبعد الوضع .

و - حماية المرأة اثناء الطمث ، الحمل ، الولادة والرضاعة .

ز - تطبيق قانون العمل بحذاقيره فى حالة المرأة سواء كان العمل الذى تقوم به جزئيا او مؤقتا .

ح - تعديل قوانين العمل بالنسبة للعاملات فى البيوت .

ط - اتخاذ التدابير اللازمة لصيانة دخل المرأة من التاثر بالتضخم الاقتصادى وذلك باتتباع سياسة مكافحة الاحتكار ، وتخفيض الضرائب على العاملات فى الخدمات المنزلية

ي - توسيع برامج الرعاية الاجتماعية عن طريق زيادة وسائل العناية بالطفولة وتوسيع الخدمات الطبية عموما ، وللمسنات والمعائز والارامل والعازبات والمرضى على الخصوص .

ك - تأمين وجود وظائف للمرأة فى مختلف المجالس واللجان الرسمية والعامة .

ل - الغاء اتفاق الدفاع المشترك مع الولايات المتحدة الامريكية ، وسحب القوات الامريكية من اليابان ، وتخفيض عدد افراد الجيش الوطنى اليابانى ثم تصريحه نهائيا .

م - تقوية علاقات الصداقة مع كل البلدان .

ن - مساندة الشعوب المناضلة فى سبيل الاستقلال والحرية .

ر - الغاء كل برامج التعاون والمساعدة للدول الديكتاتورية العسكرية وكل الدول المتصيرية .

ج - احترام سيادة دول العالم الثالث على ثرواتها الطبيعية .

ص - بناء علاقات اقتصادية مع الدول النامية مرتكزة على المساواة والتبادل المتكافئ .

الخلاصة

لقد كان مؤتمر مكسيكو تظاهرة هامة فى تاريخ الحضارة الانسانية ومنذ المؤتمر وبعده يمكننا أن نلاحظ وجود تيارين فى تفكير المرأة فى العالم الحديث .

اولهما : فكرة حرية المرأة ، أي تحرر المرأة من سيطرة الرجل وتلك وجهة نظر الدول الغربية *

ثانيهما : فكرة حرية المرأة أي تحررها من الظلم والاضطهاد وهذه هي وجهة نظر العالم الثالث *

ان وجهة النظر الغربية هي فردية ، وثقافية DOGMATIC انانية وذاتية المحور كما تحمل بذور المواجهة السافرة ضد الرجل وذلك تحت اسم الحرية ، المساواة والسلام اما وجهة نظر العالم الثالث فهي اصولية ، شاملة وتحمل بذور العمل السياسى الدولى ضد الظلم ، والجهل ، والفقر ، والاستعمار ، والتمييز العنصرى ، والفاشية ، والصهيونية *

وعليه ، فقد حاز الرأي الاخير على موافقة الاكثرية فى الامم المتحدة وصدر على اثره البيان المعبر عن الرأي العام العالمى الذى عرضناه فى سياق هذه المحاضرة .
انى اعتقد كشخص مؤمن بالله وبالاسلام ان حقوق المرأة تتبع من حقيقة هي أن الله خلق الرجل والمرأة متساويين وخلق منهما ذرية كبيرة انتشرت فى الارض *

وهكذا تجد فى الاسلام أن الحقوق الاساسية للمرأة ككائن انسانى هي مساوية للرجل كما قال الله سبحانه فى الآية الكريمة : « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة » الى آخر الآية (سورة النحل الآية 96)
لقد كفل الاسلام المساواة بين الرجل والمرأة ، لكن توجد فروق طبيعية بينهما لا يمكن نكرانها بأي شكل من الاشكال ، ان الحمل ليس من واجبات المرأة بل حق من حقوقها ، ان هذا الحق لا يتمتع الرجل به ابدا . ان المرأة تملك كامل الحق فى الاحترام وذلك لان الله منحها اللطافة،والرشاقة،والنعموة،والحلاوة والجمال *

ان للمرأة الحق فى الحماية من الظلم وهي مطالبة بأن تشارك فى أي عمل عادل وفى كل حقوق النشاط الانسانى : المنزلية ، الاجتماعية ، الثقافية ، التربوية ، الصناعية التجارية ، السياسية الخ ، وكل ذلك يجب ان يتم فى حدود قدراتها وظروفها واوضاعها اقصد سواء كانت فتاة صغيرة ، ابنة ، زوجة ، أرملة أو ام .
ان الحركة النسائية فى اصولها هي حركة من أجل اصلاح الحياة ، ومن أجل تحسين الحياة واتباع الطريق الصحيح *

لكن السؤال المطروح هو : ما هو الطريق الصحيح ؟ عندما نحاول الاجابة على السؤال نجدنا امام ايديولوجيات مختلفة وآراء عديدة صنعها الانسان ، لكن كتاب الله

الكريم هو وحده الذى يعلمنا كيف نفرق بين الصواب والخطأ والخير والشر وذلك بحسب أوامر الله سبحانه وتعالى .

أن مشكلة المرأة هي مشكلة الانسان منذ الازل وهي فى رأى ليست مشكلة مواجهة بين الرجال والنساء ، لكنها قضية تعاون . ففى رأى يجب توجيه المرأة نحو المزيد من التطور الانسانى الحياتى الكامل ، وذلك لان الله الخالق البارئ علمنا كيف نتعاون ونتأخرى كما حدثنا على عمل الخير وعلى تحسين الحياة .

انه من الضرورة بمكان ان تحافظ المرأة على الفضيحة وأن تحصل على حقوقها . انى اجدنى حزينا عندما اضطر للقول أن الفضائل التقليدية التى عرفناها فى اليابان هي فى طريقها الى الزوال وذلك بسبب تأثيرات التكنولوجيا المتطورة فى العالم الحديث . هذا التطور كان وما زال خلوا من القيم الدينية السامية . انى اعتقد اعتقادا حازما ان الاسلام وحدة يستطيع ان يخلصنا من هذا الانحلال الخلقى ويستطيع ان يجد الحلول لمشكلاتنا . وقبل أن أختتم محاضرتى بودى أن أغتم هذه الفرصة كي أطرح عليكم السؤالين التاليين :

أولا : ثمة جدل حامى الوطيس يدور فى اليابان حول ادخال مادة التدبير المنزلى فى البرامج التعليمية للذكور على مستوى المدرسة الثانوية فى اليابان هل توافقون على هذه الفكرة أم لا ؟ اقصد هل توافقون على أن يدرس الاولاد مقرر التدريب المنزلى فى مدارسهم ؟

ثانيا : كان يدور فى الصين قديما (ليس الآن) قول مفاده أن وجود امرأة تحكم البلاد هو أمر غير مرغوب فيه ، وذلك خوفا من أن تضل المجتمع وتفويه هل يوافق الاسلام على هذا ؟

ان جوابى هو « لا » على السؤال الاول المتعلق بادخال مادة التدريب المنزلى فى برامج المدارس ، اما جوابى على السؤال الثانى أى حول امكانيات استلام المرأة زمام الحكم فهو « نعم » .

وقبل أن أختتم ، محاضرتى بودى أن أقترح على منظمى هذا الملتقى القيم ، تنظيم ملتقى تحت عنوان « السنة الاسلامية للمرأة » ، وأمل أن يبرز هذا الملتقى الى النور فى مدينة ورقلة الجميلة والسلام عليكم .



نعمة تخرج من بطون الارض (١)

عبد العال الحامصي

صحفي - القاهرة

منذ أن انتزعت الجزائر استقلالها واستعادت بالدم والاستشهاد سيطرتها على مصيرها وهي تجاهد في دأب واصرار على تأكيد انتمائها للعروبة وطنا وللإسلام ديناً .
فرغم أنها تخوض معركة داخلية جبارة من أجل إعادة شعبها الى اصوله فانها انطلاقاً من نفس الاحساس العارم بالعروبة والاسلام تمد جهادها الى آفاق ابعد من ترابها وأرحب من رقعتها .. أسهاماً في تفضية الفكر الاسلامي باقامة القنوات بين روافده لتصب في نهر رؤية مكتملة

حيث دأبت على أن تدعو كل سنة الى ملتقى عام للفكر الاسلامي تطرح فيه أمام صفوة رجال الفكر من العالم الاسلامي ومن المستشرقين والكتاب العالمين القضايا المرحلية التي تواجه العالم الاسلامي في كل مجال .. وبعد انتهاء الملتقى تقوم وزارة التعليم الاصيل والشؤون الدينية بطبع كل المحاضرات التي أُلقيت والمناقشات التي تجاوزت .. في كتب تقوم بتوزيعها مجاناً على كل الدوائر الثقافية في العالم الاسلامي .. وكل المهتمين بقضايا الاسلام في العالم بأسره .

(*) نشرته مجلة «أكتوبر» المصرية بتاريخ 16 ربيع الاول 1397 هـ - 6 مارس 1977 م العدد 19 .

ورجلان .. تاريخ، وبتروول !

وعلى مدى عشرة أيام انعقد مؤخرا في « ورجلان » عاصمة بنى رستم الثانية الملتقى الحادى عشر للفكر الاسلامى .. وئمة تقليد سارت عليه كل الملتقيات حيث تنعقد كل مرة فى ولاية غير التى انعقد فيها الملتقى السابق ليخصص جانب من محاضرات الملتقى ومناقشاته حول هذه الولاية وتاريخها وأبرز رجالها ومدى اسهامها فى حركة الفكر الاسلامى قديما .. وهذه الولاية « ورجلان » التى يتفجر الآن البترول من صحرائها فى حاسى مسعود لعبت فى التاريخ الاسلامى دورا باعرا ومن خلالها وصلت اشعاعات الاسلام الى نيبا - المدينة الثانية فى غانا - غربا والى قرطبة شمالا والى بحر عمان شرقا والى زنجبار جنوبا ..

على الاسلام ان يتحرك فى افريقيا

وكانت النقطة الثانية التى طرحها الملتقى للمحاضرة والمناقشة هى واقع الاسلام الآن فى افريقيا .. حيث تتعرض القارة السوداء حاليا لتيارات مذهبية تحاول اجتذابها جنبا الى جنب مع حركات التبشير القديمة والمستمرة ..

وعلى الفكر الاسلامى ان ينشط داخل افريقيا .. ان علينا ان نوفد الى القارة رجال دين لا تكون مهمتهم فحسب تلقين الشهادة وتعليم الوضوء والصلاة واجتناب النجاسة .. بجانب هذا لا بد ان نتاح لهم ثقافات عصرية تستطيع ان تقارع الايدولوجيات والمذاهب والتيارات الفكرية ولقد حدثنى الاستاذ التاسمى البيهقى المسلم النيجرى والامين العام للجمعية الاسلامية فى النيجر عن ضرورة اقامة جامعة اسلامية افريقية يلتحق بها شباب افريقيا .. وعن حتمية اقامة مراكز ثقافية اسلامية فى جميع ارجاء القارة .. حتى يستطيع الشباب الافريقى الجديد ان يعرف الفكر الاسلامى على حقيقته وحتى نعصمه من اغراء ثقافات تحاول الآن اجتذابه وعلينا الا نتركه فريسة لها ..

* * *

لابد أن توضع خطة اسلامية كبرى للتحرك فى افريقيا . هذا ما اكدت عليه كل المناقشات التى جرت فى المنتدى بشأن الاسلام فى افريقيا . وعلينا أن نتحرك قبل فوات الأوان .

المساواة حق للمرأة ولكن التحرد دمار للمجتمع !

اما النقطة الثالثة التى ناقشها المؤتمر باستفاضة فقد كانت عن « المرأة بعد عام المرأة » قال لنا مولود قاسم وزير التعليم الأسمى والشؤون الدينية فى معرض حديثه عن موضوعات المنتدى عن هذه النقطة « هسل المرأة هى تلك الضعيفة المستضعفة . المهضومة المظلومة المسكينة كما تؤكد سيمون دى بفوار وآخريات كثيرات . بل وآخرون كثيرون ممن يدعونها الى الثورة والتمرد .. أم هى بالعكس من هذا كله تلك المتوردة المستبدة . صاحبة الحيل والاحابيل القديمة والمستجدة .. كما يؤكد الكثيرون » .

حول المرأة وحققها فى المساواة دارت المناقشات موسعة متشعبة وقد اشترك فى هذه المناقشات عدد كبير من رجال ونساء الفكر الإسلامى ومن الكتاب والكنائس الأوروبية والاوروبيات .. وقد تعرضت هذه المناقشات لوضع المرأة المسلمة الراهن مؤكدة بان الإسلام أعطى المرأة كل حقوقها وقدم لها ما لم يقدم أى دين أو أى مذهب .

ولكن وضع المرأة فى العالم الإسلامى لا يمكن أن ينفصل عن الظروف التى تعرض لها هذا العالم . ان بلاد الاسلام والعروبة سقطت تحت سنايك الغزو الاجنبى منذ بداية القرن السابع عشر الميلادى .. ووقعت مع هذا الغزو الجهالة والمفاهيم المتخلفة وانعكس هذا على وضع المرأة .. فرضت عليها الاستكانة والمهانة بدون أن يكون الاسلام مسؤولا عن هذا .. ان الاسلام شريعة ونظاما وشواهد تاريخية برىء تماما من هذه المخالطة .. ومن الجدير بالذكر أن الذين دحضوا هذا الزعم فى المنتدى هم من كتاب الغرب وكاتباته .. ولقد حدثنا البعض منهم عن خطورة ما يحدث فى الغرب الآن من تجاوز دعوة المساواة الى الدنوه للتححر المطلق . لقد نتج عن هذا التححر أن تحللت الأسرة كقوة اجتماعية . وتدمرت وحدة العائلة .. وشاع الانحلال الحلقى

التمثل في العلاقات الجنسية الحرة .. ان هناك خطا فاصلا بين المساواة .. وبين التحرر .. ان المساواة تحمل في طياتها مسؤوليات محددة .. تستهدف خدمة المجتمع والاسهام في جعله افضل .. اما التحرر فهو دعوة لتدمير المجتمع ..

بطون الأرض نعمة أم نقمة ؟

اما النقطة الرابعة التي دارت حولها بعض محاضرات الملتقى ومناقشاته فقد كانت تتمثل في هذا التساؤل : « هل بطون الأرض نعمة أم نقمة ؟ » وقد يبدو في هذا التساؤل نوع من المفارقة على حد تعبير مولود قاسم حيث يعود للتأكيد بأن الثروات المعدنية التي سمينها بطون الأرض أو بالكُنُوز كالنفط والغاز والفوسفات وغيرها من المعادن تتوقف في طبيعة آثارها على طريقة استعمالها لكل شيء في الحياة • وتكمن فائدتها أو مضررتها فيما توجه اليه نتائجها •

• * *

لقد أجمعت المناقشات على أن بطون الأرض من الممكن أن تكون نقمة اذا سخرت في مجرد الترف الاستهلاكي بدون أن يوجه عائداتها الى التنمية الحقيقية في البلدان المنتجة وبلدان العالم الثالث .. خصوصا العالم العربي حيث موارد الطاقة شاسعة .. وحيث الأرض ممتدة .. والمشاريع متعددة والخبرات متاحة والأيدى العاملة جاهزة ..